

VANESSA FRONZA

**HOREMHEB, O ESCOLHIDO DE RÁ: LEGITIMAÇÃO E IDENTIDADE
FARAÔNICA NO FIM DO PERÍODO AMARNIANO**

CURITIBA

2015

VANESSA FRONZA

**HOREMHEB, O ESCOLHIDO DE RÁ: LEGITIMAÇÃO E IDENTIDADE
FARAÔNICA NO FIM DO PERÍODO AMARNIANO**

Linha de Pesquisa: Cultura e Poder

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História. Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná como requisito parcial à obtenção do diploma de mestre.

Professor orientador: Dr. Renan Frighetto

CURITIBA

2015

Catálogo na publicação
Vivian Castro Öckner – CRB 9º/1697
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Fronza, Vanessa

Horemheb, o escolhido de Rá: legitimação e identidade faraônica no fim do período amarniano. / Vanessa Fronza. – Curitiba, 2015.
203 f.

Orientador: Prof.º Dr.º Renan Frighetto
Dissertação (Mestrado em História) - Setor de Ciências
Humanas, Letras e Artes
Universidade Federal do Paraná

1. História – Egito Antigo – dinastia egípcia.
2. Governo egípcio – período amarniano – ortodoxia.
3. Horemheb (1323 – 1295 a.C.) – XVIII dinastia – restauração. I. Título.

CDD 932



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Rua Gal. Carneiro, 460, 7º andar, sala 716, fone/fax + 55 (41) 3363-5086,
80.060-150, Curitiba, PR, Brasil.

E-mail: epghis@ufpr.br Website: www.pghis.ufpr.br

PARECER DA BANCA EXAMINADORA

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PPGHIS/UFPR) para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de VANESSA FRONZA, intitulada: **Horemheb, o escolhido de Rá: legitimação e identidade faraônica no fim do período amarniano**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua Aprovação, completando-se assim todos os requisitos previstos nas normas desta Instituição para a obtenção do Grau de **Mestre em História**.

Curitiba, trinta de junho de dois mil e quinze.

Prof. Dr. Renan Frighetto (orientador)
Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Moacir Elias Santos (UNIANDRADE)
1º Examinador

Profa. Dra. Marcella Lopes Guimarães (UFPR)
2º Examinador

AGRADECIMENTOS

Dos inúmeros motivos que temos para agradecer diariamente, tenho aqui o desafio de elencar alguns deles, relacionados à realização desse trabalho de conclusão do Mestrado. Sendo assim, não minimizo a importância de cada uma das pessoas com quem compartilhei os últimos dois anos de vida, porém, utilizando nestes agradecimentos o critério do acompanhamento mais próximo do desenvolvimento dessa dissertação, selecionei algumas pessoas a quem eu gostaria de expressar de maneira personalizada a minha gratidão.

Primeiramente, agradeço àqueles que tornaram minha formação possível: a meus pais, devo todo o suporte recebido desde que saí de casa para iniciar meus estudos há alguns milhares de quilômetros. Gostaria de citar especialmente minha mãe, minha fortaleza. Graças a sua energia e dedicação, a construção paulatina de tudo o que fui, sou e serei pôde se realizar. Sem ela, reinaria o nada absoluto. Por sua força, doação e exemplo de persistência, minha eterna gratidão.

Meus agradecimentos se voltam também aos que se envolveram diretamente com as atividades desenvolvidas durante o período de Mestrado, começando pelo meu orientador, Prof. Renan Frighetto, pelo seu constante apoio e inabalável confiança, pelas discussões e conselhos teórico-metodológicos, e por me acompanhar desde 2008 numa pesquisa temporalmente muito distante de sua *Hispania visigoda*.

Aos professores que participaram da qualificação desta dissertação e também da defesa: Marcella Lopes Guimarães e Moacir Elias Santos, ambos contribuíram com uma leitura atenciosa, além de conselhos e correções pontuais que aperfeiçoaram a construção deste trabalho. Devo salientar que a presença desses professores em minha formação remonta ao início da minha graduação, e, portanto, meus agradecimentos se estendem não apenas à participação na banca, mas também a todos os ensinamentos compartilhados durante esses anos. Meu muito obrigada ao Prof. Moacir pelo auxílio e incentivo constantes e por ter me conduzido nos primeiros passos do estudo de Egito antigo, e à Prof^a. Marcella, pela capacidade de expressar seu rigor

acadêmico com uma inexplicável e severa doçura. Mais que isso, pela simples força da sua presença e pela inspiração para narrar e viver de História(s).

Agradeço aos professores desta e de outras Universidades, com os quais tive a oportunidade de aprender os caminhos e descaminhos da História ou da Educação; e também aos professores das línguas que estudei, que me auxiliaram não apenas numa perspectiva cultural, mas com a possibilidade de um acesso mais amplo à bibliografia.

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa e à Maria Cristina Parzowski, pela resolução eficiente dos problemas referentes às matrículas e documentações.

A todos os estudiosos de Egito antigo com quem tive contato durante o período do Mestrado, especialmente a Fábio Frizzo, Gisela Chapot, Liliane Coelho, Maria Thereza David João, Nely Feitoza e Rennan Lemos, autores brasileiros cujos trabalhos – além do compartilhamento de materiais e das conversas que tivemos pessoalmente – contribuíram para o crescimento do meu, citando-os nessa dissertação, em uma tentativa absolutamente intencional de fortalecer e privilegiar a produção da pesquisa em Egito antigo no Brasil.

Em um aspecto mais pessoal, gostaria de celebrar as amizades que fiz e mantive durante os anos de minha formação: os velhos amigos de Rondônia, sempre presentes apesar da distância, e os “novos” que conheci no Paraná e em outras partes do país; e entre eles eu poderia citar os colegas do Nemed, destacando a influência do “pessoal de Belize”, que colaborou na construção e questionamento do meu trabalho; também gostaria de ressaltar a importância dos “Amigos do Paul Ricoeur”- garantia de debates profícuos, risadas e partilha espontânea – e de outros tantos grupos de amizades feitas em Curitiba com quem tenho o privilégio de conviver e cuja lista de nomes seria um elemento destoante da brevidade dessa menção de gratidão.

Muito obrigada a Gabriel Soares e Ronald “Akhená”Wilson, companhias “muy preciosas” em um momento de crise e crescimento que se revelou um marco definitivo na composição de minha pesquisa. Agradeço a parceria e paciência durante os poucos (e sempre insuficientes) dias passados às margens do Nilo. A Mohamed Kamal agradeço a simpatia, cuidados e

indicações. Um justo agradecimento também a Otávio Luiz, mesmo do outro lado do oceano; pelo suporte logístico, acolhida solidária e por ter sido gentilmente um interlocutor de muitas das minhas preocupações pessoais e acadêmicas durante boa parte de meu percurso como historiadora. Obrigada igualmente a Vinicius Fadel, pelo companheirismo de longa data em solo italiano, pelo pouso certo e pela guarda cuidadosa de parte dos materiais adquiridos para esta dissertação. Meus agradecimentos à Elizabeth Froom e a todos os envolvidos na permissão do meu acesso a Bodleian Libraries, os poucos dias que pude passar consultando o acervo da Sackler Library representaram uma enorme contribuição a esta pesquisa.

A Juarez Poletto, agradeço por nutrir minha vida de poesia e por - na reta final - me lembrar de que a beleza existe!

Às famílias Antônio, Medeiros e Gazzotti, pela torcida afetuosa e interesse no desenvolvimento desta dissertação.

E por último e mais importante, minha gratidão a Danilo Gazzotti, que acompanhou a escrita de cada linha deste trabalho e de seus desdobramentos, e por quem eu cultivo um amor maior do que aquele que eu tenho pelas histórias dos antigos habitantes das terras dos faraós. E certamente essa é a medida mais genuína e significativa que meu coração conhece para tentar o atrevimento de comparar o imensurável.

A todos os citados e possíveis leitores, meus sinceros agradecimentos e votos de Vida, Prosperidade e Saúde.

Resumo: O exercício do poder no Egito antigo era apoiado por um conjunto de elementos simbólicos e tradições que regiam a ação dos faraós. Durante a XVIII dinastia, que inaugura o Reino Novo (1550 – 1069 a.C.), esse modelo de governo faraônico sofre algumas transformações devido à reforma promovida por Akhenaton (1352 – 1336 a.C.). Após o fim de seu reinado, a restauração dos parâmetros político-religiosos tradicionais substitui o chamado período amarniano. A falta de herdeiros após algumas sucessões instáveis faz com que um funcionário real de origem militar torne-se faraó, mesmo sem vínculo de parentesco com a XVIII dinastia. É neste contexto que Horemheb (1323 – 1295 a.C.) chega ao governo do Egito, e esta pesquisa almeja analisar suas estratégias discursivas de legitimação no trono, interpretadas através do Texto de Coroação, e a construção da identidade faraônica arquitetada por este personagem a partir de fontes como o seu Editio e o Texto de Restauração. A documentação egípcia exige do historiador atenção para diferenciar aspectos figurativos e relatos factuais. Baseado nesta premissa, este trabalho reinterpreta algumas fontes a fim de fornecer uma pequena contribuição aos estudos sobre Egito antigo.

Palavras-chave: Horemheb, restauração, identidade faraônica, período amarniano.

Abstract: The use of power in Ancient Egypt was supported by a role of symbolic elements and traditions that conducted the Pharaohs' actions. During the eighteenth dynasty, that ushered the New Kingdom (1550 – 1069 BC), this model of pharaonic government underwent some changes due to the reform carried out by Akhenaton (1352 – 1336 BC). After the end of his reign, the restoration of the traditional political-religious patterns replaced the so-called Amarna Period. The lack of heirs after some unsteady successions results in a royal official of military origins to become the Pharaoh, even though he did not have any kinship with the eighteenth dynasty. It is in this context that Horemheb (1323 – 1295 BC) comes to the rule of Egypt, and this research aims to analyze his discursive strategies of legitimation to the throne interpreted through the Coronation Text, and the construction of a pharaonic identity architected by this character realized through sources like his Edict and the Restoration Text. The Egyptian documentary evidence requires the historian's attention to discern figurative aspects and factual reports. Based on this premise, this work reinterprets some sources in order to provide a new contribution to the studies about the Ancient Egypt.

Keywords: Horemheb, restoration, pharaonic identity, Amarna period.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1. TRADIÇÃO, LEGITIMIDADE E MEMÓRIA.....	17
1.1. Tradição: transformações e permanências no período amarniano.....	18
1.2. Legitimação e suas representações: aparatos simbólicos do exercício do poder no Egito.....	44
1.3. Memória e (des)construção do passado amarniano.....	64
2. HOREMHEB: ANTECEDENTES E ASCENSÃO.....	86
2.1. Ocaso de Aton: fim do período de Amarna e ascensão de Horemheb como faraó.....	87
2.2. Restauração de Tutankhamon e legitimação de Horemheb: um processo contínuo.....	100
3. A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE FARAÔNICA DE HOREMHEB.....	136
3.1. De militar a faraó: a coroação do escolhido de Rá.....	138
3.2. Um faraó em construção: uma relação entre a gênese identitária e a destruição do passado.....	156
3.3. Em busca de <i>maat</i> : herança de uma identidade consolidada.....	173
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	185
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	189
ANEXO 1.....	200
ANEXO 2.....	202

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1: Deus Amon no templo de Abydos.....26.
- Figura 2: Representação da família real de Amarna. A peça encontra-se no Ägyptisches Museum und Papyrussammlung (Neues Museum), Berlim.....35
- Figura 3: Representações do Massacre de Inimigos no Templo de Medinet Habu.53
- Figura 4: Correspondência trocada pelo faraó. Carta de Abdi-Hepa, chefe de um dos territórios do Levante, a Amenhotep III. A peça encontra-se no Pergamonmuseum, Berlim.74
- Figura 5: Esfinge na lateral da estátua de Horemheb e sua esposa, proveniente do Museu egípcio de Turim.....80
- Figura 6: Ay realiza o Ritual de Abertura da Boca. Decoração parietal da tumba de Tutankhamon (KV 62). *In: CARTOCCI, Alice. Arte egípcia*. Florença: Scala Group, 2009.p 233.....95
- Figura 7: Luneta da Estela da Restauração. Detalhes das marcações E1 e E2 localizam a figura humana cinzelada. DORANLO, H. La stèle de la Restauration de Toutânkhamon. *Rennes Egyptologie*. 2011.....126
- Figura 8: Parte de uma pilastra presente na tumba menfita de Horemheb. No destaque em azul, o símbolo *uraeus* adicionado após sua coroação como faraó. A peça encontra-se no British Museum.....144
- Figura 9: Relevo da tumba menfita de Horemheb, que retrata o cotidiano do acampamento militar. Imagem disponível no site do Museu de Bologna: <http://www.museibologna.it/archeologicoen/percorsi/66287/id/75337/oggetto/75338/> Acesso em 25/05/15.....153
- Figura 10: Decoração da tumba de Ay no Vale dos Reis (WV 23), com seu rosto e seus cartuchos reais apagados. Imagem disponível em: <http://www.thebanmappingproject.com/database/image.asp?ID=14140> Acesso em 25/05/15.....163
- Figura 11: Horemheb junto ao deus Amon. Estátua provavelmente reapropriada de Tutankhamon. Museu egípcio de Turim.....164
- Figura 12: Detalhe da Lista real no templo de Abydos. O retângulo azul representa a ordem dos faraós, de Sety I – no lado esquerdo – a Amenhotep II – no lado direito. Em vermelho, Horemheb.....183

INTRODUÇÃO

Mais de 3300 anos já se passaram, mas os modos de vida de Tutankhamon, Akhenaton, Nefertiti, entre outros faraós e personagens do Egito antigo continuam vivos no imaginário contemporâneo. Poderíamos dizer que essa sociedade da Antiguidade tem tido sucesso na manutenção de um dos valores que lhe eram mais caros: a memória que perdura pela eternidade.

A passagem da fascinação de um olhar deslumbrado para a desmistificação problematizada dessa civilização é um processo que nem sempre atinge todos os admiradores da História egípcia, mas revelou-se fundamental na idealização e composição dessa pesquisa. Abandonar conceitos cristalizados e abrir-se à possibilidade de novas perspectivas, por vezes divergentes de interpretações já enraizadas nos estudos egiptológicos, foi também parte essencial da concretização do presente trabalho.

Estudar Egito antigo é algo pelo que ao menos uma parcela dos alunos de graduação dos cursos de História já se interessou em algum momento, principalmente ao iniciar os estudos. Embora seja uma área que vem crescendo atualmente, o Brasil ainda tem poucas pesquisas acerca desse tema. De fato, é um trabalho desafiador, devido à dificuldade de lidar com as fontes egípcias, à complexa leitura da linguagem hieroglífica, ou ainda à escassa bibliografia traduzida para o português. Quanto à questão da língua, é preciso esclarecer desde o começo que, a fim de tornar a leitura desta dissertação mais acessível, todos os trechos de obras estrangeiras citados são de tradução livre da autora, e, como tal, estão sujeitos à revisão crítica em busca de termos mais adequados à escrita original, pois, como se costuma dizer, o tradutor é também um traidor.

Apesar dos obstáculos, uma atmosfera otimista vem tomando conta do cenário brasileiro, no qual as poucas dezenas de pesquisadores que atuam na pós-graduação, em níveis de mestrado e doutorado, têm a seu favor alguns fatores como o aprofundamento nas disciplinas que se propõem a pesquisar, com abordagens metodológicas enriquecedoras vindas seja da Arqueologia, seja da História; e a conexão e entrecruzamento de bibliografias de diversos

países, sem a necessidade de um compromisso identitário que exclua determinadas leituras.

Apesar das vantagens desses “estudos egiptológicos à brasileira”, é preciso que a produção desse conhecimento não fique restrita apenas ao âmbito acadêmico, e tenha extensões nas escolas, livrarias, bibliotecas e projetos museológicos. A visão imutável dos povos da Antiguidade Oriental em uma conjuntura isolada, como se as sociedades do Oriente Próximo não apresentassem interações culturais, deveria dar espaço a uma perspectiva mais abrangente, focada na dinâmica das relações estabelecidas pelos diferentes grupos humanos naquele território. É necessária a desconstrução da associação dessas sociedades com um modo de vida “exótico” e “mitológico”, que acaba prejudicando a compreensão de suas bases culturais, relegando a esses povos do passado a condição de “o outro”, como postulado por Edward Said¹. Neste caso, o balizamento da alteridade não reside apenas no aspecto temporal, isto é, o “nós” do presente e os “outros” do passado; mas também numa perspectiva de herança cultural, sendo que esse “outro” representado pelos antigos povos que se fixaram no continente asiático e africano difere do passado com o qual o Ocidente costuma vincular-se, que remonta à Antiguidade Clássica greco-romana. São comuns as manifestações da cultura ocidental como portadora dos ideais gregos e romanos, já às antigas sociedades do Oriente Próximo, como os acádios, núbios, assírios ou egípcios, quase não são atribuídas origens de tradições presentes na história do Ocidente – sendo, por vezes, encaradas apenas como “satélites” para civilizações protagonistas.

Essas são apenas algumas das razões que motivaram a persistência de trabalhar com esse tema, e por isso o objetivo desta pesquisa é problematizar um determinado recorte temporal da História egípcia. Assim como o Antigo Oriente Próximo² carrega ainda em alguns segmentos,

¹ SAID, Edward W. *Orientalismo – O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

² O termo ‘Antigo Oriente Próximo’ abrangia os territórios que atualmente são o Egito, a Arábia, a Síria, a Palestina, a Anatólia (parte mais ocidental da Ásia Menor), a Mesopotâmia, a Armênia e o Irã. CORNELLI, Gabriele e COSTA, Gilmário Guerreiro da (org.) *Estudos Clássicos I: origem do pensamento ocidental*. Brasília: UNESCO, Cátedra UNESCO Archai; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.p 41.

especialmente fora do meio acadêmico, uma abordagem que se desenvolve separadamente, sem levar em conta conexões entre esses povos, a História do Egito antigo também é, em alguns casos, apresentada como sucessões de episódios dos governos de faraós mais conhecidos, sem considerar continuidades ou rupturas entre as dinastias e períodos históricos, dando a impressão de imutabilidade muitas vezes reforçada por estereótipos midiáticos.

O recorte cronológico selecionado para essa pesquisa trata-se do final do período amarniano, num momento de transição da XVIII para a XIX dinastia, ambas pertencentes ao período do Reino Novo (1550 – 1069 a.C.)³. A cronologia real egípcia ou mesmo a definição da duração dos períodos apresenta variações entre os autores, às vezes com divergências de até dez anos ou mais, devido à longa distância temporal e à imprecisão da datação, por isso, neste trabalho foi adotada a cronologia proposta por Ian Shaw no livro *The Oxford History of Ancient Egypt*, de maneira a conferir um padrão temporal baseado em uma obra, apesar das discordâncias da bibliografia em relação aos anos de governo de cada soberano. A questão da divisão dinástica será retomada de maneira mais aprofundada no primeiro capítulo.

O Reino Novo⁴ se inicia após o Segundo Período Intermediário (1650-1550 a.C.), a partir de uma retomada do poder pelos egípcios, que estavam sob domínio dos hicsos, da reunificação do comando das terras que compunham o Egito na figura do faraó e do estabelecimento da XVIII dinastia, uma vez que o poder havia se fragmentado em dinastias concomitantes. É

³ SHAW, Ian. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2000. Apesar de utilizar tal cronologia no texto desta dissertação, em casos de citações de outros autores as datas e as grafias de nomes de faraós, deuses e localidades (que também se alteram conforme a língua em que a obra foi escrita) serão mantidas como se apresentam, a fim de preservar o que está contido na determinada referência bibliográfica. A cronologia para as dinastias XVIII e XIX proposta por Shaw se encontra no Anexo 1.

⁴ Essa nomenclatura pode aparecer em alguns autores como Novo Império. Ambas as classificações são utilizadas nas obras dedicadas ao estudo de Egito, a intencionalidade da escolha do termo “Reino Novo” deve-se à adequação com a maioria da bibliografia utilizada neste trabalho, e também devido à conotação do conceito de império, que não corresponde a todas as épocas da História egípcia, como elucida José Manuel Galán: “A estes se denomina, seguindo a tradição prussiana e francesa de começos do século XIX, “Império Antigo”, “Império Médio” e “Império Novo”. No entanto, só o terceiro deles reúne algumas das características que hoje reconhecemos dentro do conceito de ‘império’. Por essa razão, se considera mais apropriada a denominação de “Reino Antigo”, “Reino Médio” e “Reino Novo”, seguindo a tradição anglófona, que utiliza o termo Reino.” GALÁN, José Manuel. *El imperio egipcio: Inscripciones, Ca. 1550-1300 a.C.* Edición y Traducción. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2002. P 19.

durante o Reino Novo que o Egito alcança uma expansão territorial sem precedentes, e consequentemente o florescimento das relações comerciais, culturais e sociais com povos estrangeiros.

É nesse cenário em que se insere o período amarniano, iniciado quando o faraó Akhenaton (1352 – 1336 a.C.) propôs uma reforma cuja principal medida era o arrefecimento do culto do extenso panteão de deuses egípcios habituais em favor da adoração do deus solar Aton e do próprio faraó como seu filho e representação na terra. Uma das principais transformações desse governante foi a alteração da capital religiosa de Tebas para a cidade de Akhetaton, construída em território ermo e dedicada ao culto de Aton, para onde o faraó se mudou com sua corte mais próxima e diferentes grupos de trabalhadores. O sítio arqueológico de Akhetaton se situa na atual localidade de Amarna⁵, na região central do Egito, por isso o adjetivo “amarniano” para caracterizar o período.

⁵ Ou el-Amarna. Também conhecida como Tell-el-Amarna, o que segundo Liliane Coelho, provém de um equívoco na denominação da localidade: ‘Segundo os autores, a antiga Akhetaton está no distrito conhecido pelos nativos como El-Amarna, cujas cidades principais na margem oriental do Nilo, são, a partir do norte: et-Til, El-Hag Kandil, El-Amariya e El-Hawata. Por uma questão de distinção, os moradores do distrito costumam referir-se às cidades com seu nome seguido por aquele do distrito. Et-Til, do distrito de El-Amarna, assim, transforma-se em Til el-Amarna. Quando os primeiros visitantes europeus chegaram ao local e perguntaram o nome daquela localidade, os habitantes disseram ser Til el-Amarna, o que foi tomado erroneamente como Tell el-Amarna (tell aqui significa *morro*). O nome, então, passou a ser utilizado para designar a cidade de Akhetaton e seus subúrbios. Porém, como apenas uma pequena parte da antiga cidade fica próxima a et-Til, seria melhor usar para designá-la, segundo Peet e Woolley, o termo mais geral, ou seja, el-Amarna.’ In: COELHO, Liliane Cristina. O cotidiano dos construtores de tumbas de Akhetaton. In: BAKOS, Margaret Marchiori; SILVEIRA, Eliana Ávila. *Vida, cotidiano e morte: estudos sobre o Oriente Antigo e a Idade Média*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2012. P 43. Neste trabalho, das nomenclaturas possíveis para sua localização atual, será utilizada apenas “Amarna”, visto que por muitas vezes nos próprios trabalhos de egiptologia, a cidade fundada por Akhenaton é identificada com o nome de sua localização atual e não seu nome original no período do faraó: Akhetaton. Tanto a alcunha antiga quanto a atual serão intercaladas neste texto, quase sempre fazendo referência ao nome da cidade como os antigos egípcios a conheciam quando se tratar de trechos relacionados às suas próprias vivências nela, que tem um lugar específico no passado, e nos demais casos, quando a citação denotar qualificação, como em “arte de Amarna” assim como no caso do adjetivo “amarniano” ou se referir à cultura material ainda presente ou encontrada no atual território em que se localizou a antiga cidade, se utilizará a alcunha moderna Amarna. É importante lembrar também que a antiga Akhetaton não se restringia apenas à ocupação urbana. Rennan Lemos explica que “O termo Akhetaton, a antiga denominação do que hoje se conhece por Tell-el-Amarna, referia-se, na Antiguidade, a um conjunto mais amplo do que as construções que compunham a cidade propriamente dita. Fazia referência a uma paisagem complexa, cujos limites eram definidos simbolicamente por meio de estelas monumentais esculpidas nas rochas das montanhas circundantes da cidade.” LEMOS, Rennan de Souza. A paisagem de Amarna e sua diversidade. In: LEMOS, Rennan de Souza (org.). *O Egito Antigo – Novas contribuições brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014. P 190.

Por representar um evento muito particular na História do Egito, que gerou mudanças que se refletiram nas esferas política, cultural, social, artística e religiosa, o período amarniano é objeto de interesse de vários estudiosos, que se debruçam especialmente sobre a compreensão das alterações oriundas da reforma, no entanto, algumas vezes ele é apresentado como um contexto isolado, com menor destaque tanto para os acontecimentos que o antecederam e propiciaram sua realização quanto para seu desfecho, com a retomada dos padrões anteriores à reforma.

A necessidade de elucidar o processo no qual a ordem político-religiosa tradicional foi restaurada induziu a produção de minha monografia no final de 2011, com a referida discussão⁶. Após a morte de Akhenaton e o fim da reforma amarniana, se desdobra uma série de sucessões reais conflituosas aos nossos olhos, já que não restaram muitas fontes que forneçam indícios sobre a atuação de alguns personagens que ocuparam o trono por pouco tempo desde o fim do governo de Akhenaton até a ascensão de Tutankhamon (1336 – 1327 a.C.), ocorrida quando ele ainda era uma criança de cerca de 9 anos. Esse faraó, muito famoso pela descoberta creditada a Howard Carter de sua tumba (KV 62)⁷ e material funerário no início do século XX, é ainda pouco conhecido em relação a suas ações enquanto soberano, sendo a principal delas indubitavelmente a restauração dos cultos egípcios tradicionais relativos ao âmbito faraônico.

Porém, Tutankhamon era muito jovem para que se possa conferir a ele a iniciativa de um verdadeiro projeto restaurador, e veio a falecer cerca de 10 anos depois de sua coroação, dificultando a possível avaliação de alguma intenção de desmantelamento da reforma amarniana em seu governo. Como ele não havia deixado herdeiros, um alto funcionário já ligado à realeza tornou-se faraó, mas ao contrário de Tutankhamon, Ay (1327 – 1323 a.C.) estava em

⁶ A qual, devo dizer, tomou um caminho interpretativo diverso depois da expansão considerável das leituras bibliográficas e do conhecimento das fontes históricas, e, especialmente, da experiência dos diálogos com pesquisadores brasileiros e estrangeiros que o período do Mestrado me proporcionou.

⁷ Essa abreviação é dada às tumbas que se encontram no Vale dos Reis (King's Valley), de onde derivam as iniciais KV, já a numeração refere-se à quantidade de tumbas descobertas. Denominado pelos egípcios *ta set aa*, “o Grande Lugar”, esse Vale era localizado na parte ocidental de Tebas. REEVES, Nicholas; WILKINSON, Richard H. *The complete Valley of the Kings. Tombs and treasures of Egypt's greatest Pharaohs*. London: Thames & Hudson Ltd, 1996.p 18.

idade avançada e não ocupou o trono por muito tempo. Também sem herdeiros que pudessem sucedê-lo, se dá a ascensão de Horemheb (1323 – 1295 a.C.), funcionário real e militar que não tinha vínculos familiares com a XVIII dinastia, o que leva a uma necessidade mais acentuada de legitimação no início de seu governo, e provavelmente, à construção de uma identidade faraônica por esse personagem pautada no processo de restauração.

Depois de desenvolver um trabalho monográfico acerca da legitimidade divina do faraó Tutankhamon e de sua relação com a restauração pós-reforma de Amarna, deu-se a possibilidade de dar continuidade a este tema no Mestrado, visto que as medidas restauradoras e o apagamento da memória amarniana ocorreram com muito mais força após o reinado de Tutankhamon e se estenderam até a XIX dinastia. Para isso, foi preciso expandir o recorte cronológico e focalizar naquele contexto o governante com duração de reinado mais significativa que exerceu o poder após Akhenaton, Horemheb. É importante lembrar que, na periodização criada para o estudo da História egípcia, ele representa uma transição dinástica, tido por alguns egiptólogos como o último faraó da XVIII dinastia e por outros como o fundador da XIX, uma vez que, sem herdeiros para continuar seu legado, ele teria indicado outro alto funcionário para tornar-se faraó, que viria a ser Ramsés I (1295 – 1294 a.C.).

A situação em que se dá sua ascensão ao trono possibilitou que Horemheb orquestrasse certas estratégias de legitimação para se fortalecer no poder, visto que o fim da reforma amarniana e a falta de um sucessor real contribuíram para que ele se tornasse faraó. Sendo assim, o objetivo dessa pesquisa é analisar como Horemheb apropriou-se do projeto restaurador como um meio de consolidar-se como governante, dando um sentido político a essa ação e mudando os rumos dinásticos do Egito, além de moldar uma identidade que anteriormente não lhe pertencia a partir de sua proximidade com os deuses tradicionalmente ligados à função faraônica.

Tal problemática, que visa reinterpretar o papel da restauração a partir da análise da legitimação e da construção identitária de Horemheb, é adequada à proposta da linha de pesquisa de Cultura e Poder primeiramente a partir da reabilitação do ator e do acontecimento, além da combinação de

elementos de ambos os conceitos direcionados à análise das fontes, uma vez que, para compreender os mecanismos de legitimação do poder no Egito, é preciso perpassar valores culturais que faziam parte da visão de mundo integrada daquele povo, segundo a qual os diversos âmbitos da vida não são vistos de maneira separada.⁸ Portanto, falar de cultura egípcia é também estender desdobramentos desse conceito aos demais âmbitos daquele cotidiano, relacionando-o à religião, ao poder e às práticas sociais.

Além das razões de cunho interpretativo e da orientação metodológica, a opção pela abordagem da Cultura e Poder no Egito antigo se deu pelo caráter próprio da documentação existente, já que neste caso, a produção de fontes históricas e principalmente sua permanência no tempo, de modo que tenham chegado até a contemporaneidade, está concentrada principalmente entre os membros de camadas mais altas da sociedade, sobretudo os que exerciam o poder.

Uma das maiores dificuldades - e frustrações - de egiptólogos, arqueólogos ou historiadores do campo da Antiguidade é lidar com a escassez ou inexistência de fontes que permitam a exploração de determinadas problematizações, especialmente as que direcionam seu olhar para questões acerca dos grupos populares. A arqueologia pode fornecer maior quantidade de vestígios a fim de instrumentalizar a pesquisa deste tema, daí a importância da manutenção de um diálogo interdisciplinar com a História, mas ainda assim algumas problemáticas permanecem pouco esclarecidas.

Do ponto de vista do trabalho com as fontes, o Reino Novo e o período amarniano possuem uma boa quantidade de documentação, se comparados a outros períodos da história egípcia, e algumas delas estarão dispostas nesse trabalho, a fim de embasar a explicação do contexto e possibilitar a análise das interpretações construídas. Como fontes principais, figuram a Estela da Restauração de Tutankhamon, já que é necessária a compreensão desse

⁸ Embora os próprios egípcios não tenham cunhado termos específicos para nomear essa visão de mundo, e nem outros termos mais gerais, como “religião”, alguns egiptólogos utilizam o conceito de monismo para caracterizar a compreensão egípcia de mundo integrado. ENGLUND, Gertie. God as a Frame of Reference. In: ENGLUND, Gertie (ed.). *The religion of the Ancient Egyptians. Cognitive structures and popular expressions*. Tryckeri Balder AB, Stockholm, 1989. P 25. A autora defende que esse conceito seria o mais próximo à perspectiva egípcia da criação, que a vê como uma unidade, um todo.

processo para a organização dos elementos que consequentemente permearam o reinado de Horemheb; o Texto de Coroação e o Texto de Restauração deste último faraó, que ligam os elementos restauradores a sua legitimação como soberano. Como fontes secundárias, destacam-se as Estelas de Fronteira e o Grande Hino ao Aton, do governo de Akhenaton, pois para abranger um processo de restauração, é essencial conhecer o que está sendo restaurado e o que foi modificado, uma vez que o período amarniano está relacionado à posterior construção da identidade de Horemheb como faraó, que será levada em conta também a partir dos relevos e da iconografia de suas duas tumbas, a menfita, que se encontra na necrópole de Saqqara, e a do Vale dos Reis (KV 57), além de seu Edito e de suas orações dedicadas aos deuses. A maior parte desta documentação encontra-se preservada em museus e algumas nos seus próprios locais de origem, e se trata de fontes epigráficas, grafadas em estelas, estátuas ou em superfícies rochosas, como as Estelas de Fronteira. Esses documentos encontram-se transcritos e traduzidos em diversas obras, que serão citadas no decorrer do trabalho com as fontes.

Nesta pesquisa, visa-se interpretar tal documentação do Egito antigo à luz da História, levando em consideração o contexto no qual ela se insere e problematizando a intencionalidade que permeia sua produção, principalmente quanto à função mágica da escrita e o papel propagandístico almejado, sendo que se trata de documentos oficiais e, portanto, é preciso avaliar a utilização da linguagem figurativa nos textos.

Ciência que se desenvolveu durante o século XIX, baseada no estudo do Egito através de várias disciplinas, a egiptologia habitualmente apresentou uma abordagem tradicional de seu objeto, que por vezes permaneceu incólume quanto ao enfoque das escolas históricas do século XX que se sucediam nos debates teórico-metodológicos. Entretanto, há algum tempo a egiptologia vem se abrindo aos novos olhares da História e das outras disciplinas, e hoje é possível encontrar pesquisas históricas sobre o Egito Antigo a partir de uma análise de gênero, por exemplo, e até mesmo a própria formação da ciência egiptológica no período contemporâneo tornou-se um objeto de estudo⁹.

⁹ Ver por exemplo, CARRUTHERS, William.(ed.) *Histories of Egyptology. Interdisciplinary Measures*. New York: Routledge, 2015.

Contudo, uma visão crítica a respeito da bibliografia dos estudos sobre Egito antigo acaba revelando que a egiptologia foi pautada num tipo de análise direta das fontes, que em alguns casos deixou de considerar a intenção do discurso presente no texto e emprestou de outras épocas termos que não faziam parte daquela vivência. Ao estudar uma sociedade, a formulação e uso de conceitos requer uma problematização do contexto ao qual nos referimos. A simples adaptação conceitual pode revelar-se inapropriada para o período que tentamos explicar, e suscitar ideias equivocadas que provêm de contextos distintos, gerando um efeito anacrônico. Claramente, não se pode desenvolver um trabalho utilizando apenas conceitos em língua vernácula, especialmente quando se trata de uma sociedade tão recuada no tempo, pois isso comprometeria a legibilidade do texto e a compreensão do leitor, porém os conceitos empregados merecem ser imbuídos de historicidade, problematizados e explicados de acordo com sua aplicação para aquele contexto.

Enfim, a egiptologia tem muito a se expandir abrindo suas discussões à pena dos historiadores, encaminhando-se para o desenvolvimento de uma ciência interdisciplinar que privilegie o diálogo entre Arqueologia, Filologia, História antiga, entre outras. Com a realização desta pesquisa almeja-se uma pequena contribuição – que assume a consciência de suas lacunas e eventuais equívocos interpretativos, além da permanência da dúvida em diversas partes - por parte de uma historiadora.

CAPÍTULO 1: TRADIÇÃO, LEGITIMIDADE E MEMÓRIA

Antes de iniciar a análise das fontes a que esse trabalho se propõe, é preciso atentar a alguns valores e práticas da cultura egípcia necessários à compreensão das interpretações sugeridas nesta pesquisa. Certamente, encerrar a visão de mundo egípcia em uma limitada gaveta cultural com o subterfúgio de que “os egípcios eram/ pensavam assim”, é um equívoco que temos o constante risco de cometer. Entretanto, a história do Egito é um amálgama de 5000 anos de desenvolvimentos e mudanças, com variações regionais e sociais, que não pode ser comprimido em um povo “os egípcios”, ou uma era “antigo Egito”¹⁰, mas infelizmente caímos com frequência nessas generalizações.

É importante ter em mente, durante a leitura desta pesquisa, que o espaço temporal delimitado para o Egito antigo se refere quase sempre ao período faraônico, e especificamente ao contexto do Reino Novo, no final da XVIII dinastia; assim como quando se fala em “egípcios”, estamos condicionados a restringir essa denominação à parcela da sociedade que era mais diretamente atingida ou abarcada pelas fontes selecionadas, sabendo que essas representações possivelmente não seriam compartilhadas por todos os grupos. Neste caso, a presente análise só poderá dar conta dos elementos que permeiam a tradição, a legitimidade e a memória que fazem parte de um conjunto de aspectos identitários ligados ao exercício do poder, objeto deste trabalho.

Ainda assim, é preciso que o historiador que problematiza as fontes esteja ambientado com essas manifestações de base cultural comum e específica para os grupos analisados, a fim de capacitar seu olhar para a identificação de fórmulas habituais nos discursos faraônicos, que remetem aos esquemas míticos que justificam sua manutenção no trono. Por partilharem tais elementos, outros trechos de fontes serão apresentados durante o texto, além da documentação que será efetivamente analisada nos capítulos seguintes.

¹⁰ WENDRICH, Willeke. Epilogue: Eternal Egypt Deconstructed. In: WENDRICH, Willeke (Ed.) *Egyptian Archaeology*. Blackwell Publishing Ltd, 2010. p 274.

Embora abordados em três subdivisões, os conceitos deste capítulo por vezes se entrelaçam, já que fazem parte de uma perspectiva integrada na qual tradição, legitimidade e memória mantêm relações indissociáveis.

Em alguns pontos do texto, será necessário o deslocamento do foco apenas do caráter conceitual desses termos e de sua aplicação no Egito para uma explicação mais detalhada de seus desdobramentos contextuais durante o período de Amarna, visto que a problematização da construção identitária de Horemheb perpassa as nuances do contexto pós-amarniano de seu passado recente.

1.1 Tradição: transformações e permanências no período amarniano

Considerado como espaço da imutabilidade por visões estereotipadas, o Egito é envolvido por esse mito da permanência pelos milênios de sua História, em que nada muda na dinâmica do faraó junto ao seu povo e há uma suposta homogeneidade cultural. Esta interpretação da passagem imutável do tempo tem suas origens ainda na Antiguidade, quando autores como Heródoto descreveram o Egito como uma terra sem mudança e sem ruptura.¹¹ Ainda sobre o legado da obra deste historiador na inserção de juízos de valor sobre o mundo egípcio, Ariès explica que:

Ele notou bem as curiosidades, mas não viu as diferenças essenciais de civilização, nem no espaço, nem no tempo. A religião nilótica perdeu sua cor própria e está vestida à moda grega. [...] Os milênios da história egípcia são rudemente telescopiados: nenhuma diferença entre Quéops e Quéfrem, os faraós do antigo império e o Amasis, do século VI.¹²

Sabe-se que este olhar grego baseado na diferenciação do Egito é justificado pela construção textual herodoteana, permeada por noções de alteridade. De acordo com Hartog, “uma retórica da alteridade é, no fundo, uma

¹¹ HARTOG, François. Les Grecs égyptologues. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 41e année, N. 5, 1986. P 954.

¹² ARIÈS, Philippe. *O tempo na História*. Tradução Roberto Leal Ferreira. I ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2013. P 118.

operação de tradução: visa a transportar o outro ao mesmo (*tradere*) - constituindo portanto uma espécie de *transportador da diferença*".¹³

Felizmente, a partir da decifração dos hieróglifos, as atenções dos pesquisadores voltaram-se para a compreensão da cultura egípcia à luz de suas próprias fontes, e basta um olhar mais detalhado a essa população através do tempo, para desmistificar a ideia de sociedade estática e perceber as transformações em suas crenças e costumes.

Superada a ilusão de uma unidade cultural, é possível afirmar que o Egito antigo não tivesse uma tradição, mas diferentes tradições, visto que as práticas culturais, sociais e religiosas mais afastavam os grupos do que os homogeneizavam:

Um camponês, um chefe de escribas, um alto sacerdote, provavelmente teriam representações divergentes a respeito dos mesmos feitos, dos mesmos processos. Por certo, quiçá teriam também pontos em comum, e quiçá o que para um constituiria a percepção dominante de um fenômeno, para outro seria uma aproximação subordinada ou sobredeterminada por outras concepções.¹⁴

Segundo Barry Kemp, a cultura é a manifestação das maneiras locais e particulares em que a mente organiza o mundo da vida pessoal e do mundo além, sendo que, deste último faz parte um quadro lógico invisível criado por filósofos para tentar encontrar significados e que é acatado pela maioria das pessoas de uma maneira vagamente consciente.¹⁵ Como os aspectos da vida funcionavam de maneira integrada segundo a interpretação mais frequente sobre qual seria tal geração de sentidos no caso dos egípcios; poder, religião, cultura e todos os demais elementos do cotidiano não se dissociavam; mas os estudos sobre essa sociedade o fazem, guiados tanto pelo caráter didático ou metodológico, quanto pelo seu lugar no presente, que, ao inverso do que se

¹³HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. 2.ed. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. P 268. Grifos do autor.

¹⁴ CAMPAGNO, Marcelo. Notas sobre espacio, tiempo y alteridad en el Antiguo Egipto. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S.; OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e espaço no Antigo Egipto*. Niterói-RJ: PPGHistória-UFF, 2011. P 26.

¹⁵ KEMP, Barry J. *Ancient Egypt: anatomy of a civilization*. New York: Routledge, 1989. P 6.

pensa sobre a visão de mundo dos antigos egípcios, tende a encaixar os aspectos da vida em nichos separados.

Introduzida esta questão, uma característica marcante das tradições egípcias a qual se atém esta pesquisa era a maneira de cultuar os deuses, que poderia variar conforme o objetivo de quem a expressa. Não se pode identificar a existência de *uma* religião egípcia¹⁶, mas de diversas manifestações para o mesmo aspecto, asseguradas as variações que permeavam a esfera da religião oficial¹⁷, popular, doméstica ou funerária.

O extenso panteão de deuses egípcios assinala o evidente politeísmo dessa sociedade, porém, o culto tinha um forte caráter local¹⁸, no qual diversas cidades tinham seus principais deuses e sediavam seus templos, como por exemplo, o culto de Osíris em Abydos ou de Bastet em Bubástis. Havia também deuses conhecidos e cultuados por todo o território, como, por exemplo, Rá, Ísis e outros deuses da Enéade¹⁹ do mito de criação heliopolitano. Alguns deuses eram alçados à categoria de deuses dinásticos quando da ascensão de determinadas dinastias, como o caso de Amon, deus tebano que ganhou importância mais difundida no início da XVIII dinastia. É preciso reforçar que para os egípcios não havia contradição entre a adoração a um deus de maior presença local e outros do panteão²⁰, assim como não era necessária uma hierarquização padronizada das divindades, a religião era praticada pelo culto do singular e do múltiplo concomitantemente²¹. Mesmo o

¹⁶ Gertie Englund alerta para o fato de que, aquilo que se convencionou chamar de “religião egípcia”, na verdade é só uma parcela do material textual e pictórico a que se tem acesso, e produzido por grupos sociais letrados, que eram uma minoria no Egito. ENGLUND, Gertie. God as a Frame of reference. In: ENGLUND, Gertie (ed.). *The religion of the Ancient Egyptians. Cognitive structures and popular expressions*. Tryckeri Balder AB, Stockholm, 1989. P 9.

¹⁷ O uso do termo “oficial” nesta pesquisa refere-se àquilo que emana do governo, mas isso não significa necessariamente que fosse autêntico e difundido para todas as pessoas. Falar de religião oficial não quer dizer que todos os habitantes do Egito adotaram práticas religiosas instituídas pelo governo, mas que a referência deve ser entendida como o culto professado no âmbito dos deveres faraônicos, que talvez se relacione mais a um caráter performático do que à devoção pessoal.

¹⁸ TRAUNECKER, Claude. *Los Dioses de Egipto*. Buenos Aires: Lumen, 2007. P 133.

¹⁹ Dos mitos de criação egípcios, pode-se dizer que o mais conhecido pela posteridade é o mito proveniente de Heliópolis. A Enéade seria o conjunto de nove deuses das quatro gerações primordiais, responsáveis pela criação do mundo segundo esse mito: Atum, Shu, Tefnut, Geb, Nut, Osíris, Seth, Ísis e Néftis. TRAUNECKER, C. *Op cit.* P 85.

²⁰ HORNUNG, Erik. *Einführung in die Ägyptologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010. P 57.

²¹ HORNUNG, Erik. *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Translated from the German by John Baines. New York: Cornell University Press. 1996. *Passim*.

faraó era representado junto a vários deuses, geralmente sem haver uma distinção pronunciada de importância entre eles, a diferença é que, no caso da realeza, alguns deuses eram mais presentes nas imagens e discursos por se associarem à essência da legitimação divina do governante, como Hórus e Rá. Além disso, uma análise sobre o desdobramento das práticas religiosas denota que o Egito não é um lugar de tradições estanques e sem ramificações, uma evidência disto é o processo de democratização da religião funerária. A questão da “democratização” seria, segundo Maria Thereza David João:

Um processo que levou, no Egito antigo, ao alargamento de concepções funerárias outrora prerrogativas régias a um âmbito socialmente mais amplo. Tal processo pode ser observado em diversos momentos da história egípcia, a exemplo daquele ocorrido em fins do Reino Antigo (2575-2134 a.C.) e início do Reino Médio (2040-1640 a.C.).²²

Isto remonta à possibilidade de outras pessoas passarem a ter alguns benefícios funerários que apenas o faraó possuía, como por exemplo, a adaptação para sua própria tumba de textos de passagem para o mundo dos mortos, que durante o Reino Antigo eram exclusividade do soberano. Obviamente, “democratização” ainda é um conceito em construção na historiografia, como alerta a autora:

É importante notar que, apesar do uso do termo “democratização”, o alargamento das concepções funerárias não foi amplo e irrestrito a todas as parcelas da população. O termo, inclusive, tem sido alvo de frequentes discussões por parte dos egiptólogos, que o consideram errôneo justamente por sugerir uma interpretação equivocada acerca de sua abrangência, uma vez que esta se relaciona apenas a um grupo quantitativamente muito restrito da população.²³

Assim como na morte, durante a vida um faraó também deveria seguir um conjunto de tradições ligadas ao exercício de seu poder, especialmente as de cunho religioso e ritualístico. Mas isso não era visto como um preceito

²² JOÃO, Maria Thereza David. Do templo ao funerário no Egito Antigo: o exemplo do Ritual de Abertura da Boca. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH* • São Paulo, julho 2011. p 1.

²³ *Ibidem*. p 2.

totalmente oposto à inovação e às transformações. O período amarniano, por exemplo, é tido por alguns egiptólogos²⁴ como uma experiência completamente destoante do modo de vida egípcio, uma profunda ruptura com a tradição político-religiosa já estabelecida. Porém, uma análise que ultrapassa o impacto e o estranhamento inicial causado pela diferença estética das fontes do período, permite a interpretação de que mesmo a reforma²⁵ de Amarna tem elementos de continuidade. Como ela é a causa do processo de restauração que será retomado nos capítulos seguintes, é importante explanar de maneira um pouco mais aprofundada tal acontecimento, à luz das permanências e transformações geradas nesse contexto.

O fio condutor da reforma orquestrada por Akhenaton foi a proposição do culto ao deus Aton - uma representação do disco solar - e do próprio faraó como seu filho e manifestação na terra. Essa alteração na conjuntura egípcia integrada reverberou conseqüentemente no campo político, cultural e social, e propagou-se em medidas como a construção de uma nova capital, a criação de um estilo artístico muito característico, a realização de diferentes rituais, entre outras. Como estas transformações recaem sobre aspectos gerais da sociedade, não é muito acurado vincular a iniciativa de Akhenaton a uma reforma estritamente religiosa, ela pode ter se desdobrado a partir de um mote predominantemente religioso, mas devido à visão universalizante da vida, acaba por abranger os elementos do mundo ordenado egípcio como um todo.

A definição de período amarniano varia de acordo com o pesquisador, alguns o delimitam desde Akhenaton até o final da XVIII dinastia, uma vez que as conseqüências da reforma ainda se faziam sentir, porém, neste trabalho se optou pela demarcação do período amarniano apenas durante o tempo em que a cidade de Amarna - ou Akhetaton, como era chamada na época - serviu como moradia para os faraós, alternativa presente no livro *Akhenaten and*


²⁴ Como por exemplo, TEETER, Emily. *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. New York: Cambridge University Press, 2011. P 182; ASSMANN, Jan. *The search for god in Ancient Egypt*. Translated from the german by David Lorton. New York: Cornell University Press, 2001. p 200.

²⁵ Alguns estudos têm questionado o uso do termo “reforma”. Uma proposta interessante sobre o assunto pode ser encontrada em LEMOS, Rennan de Souza. A paisagem de Amarna e sua diversidade. In: LEMOS, Rennan de Souza (org.). *O Egito Antigo – Novas contribuições brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014. p 197.

*Tutankhamun*²⁶, no qual os autores encerram o período amarniano entre os reinados dos dois soberanos que dão nome à obra, alegando que o recorte temporal corresponderia, portanto, à ocupação de Akhetaton como sede do governo, desde a fundação até abandono, ocorrido durante o início do governo de Tutankhamon.

A cidade que nomeia tal período tratava-se da nova capital instituída por Akhenaton, fundada durante o quinto ano de seu reinado²⁷, e para onde o faraó se transfere com sua corte mais próxima, acompanhado por artesãos e outros grupos de trabalhadores. Ela foi construída em um território não habitado anteriormente e dedicado ao deus Aton, como explica Gisela Chapot:

Deste modo, o faraó empreendeu expedições pelo deserto em busca do local que funcionaria, dentro da religião amarniana, como a *colina primordial* do Aton, um lugar simbólico e, sobretudo, que não tivesse qualquer tipo de ligação com o antigo panteão politeísta. Em suma: um solo virgem, jamais consagrado a nenhuma divindade egípcia anteriormente. Todavia, deve-se reconhecer que tal tarefa era praticamente inviável, uma vez que, de acordo com a tradição, todas as cidades egípcias e demais povoações estavam, de alguma forma, relacionadas a uma divindade, desde o período que antecedeu a fase dinástica.²⁸

Seu nome, Akhetaton, significa “Horizonte de Aton”, pois o local para fundação da cidade teria sido escolhido, segundo Akhenaton, por inspiração divina²⁹ já que a paisagem natural que ele teria encontrado nesse ponto corresponderia à forma hieroglífica da palavra *akhet*, ( *ꜥḥt*)³⁰ ou horizonte, representada pelo disco solar entre duas montanhas.³¹

²⁶ SILVERMAN, David P., WEGNER, Josef W e WEGNER, Jennifer Houser. *Akhenaten and Tutankhamun*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2006, p 1.

²⁷ Segundo a tradução de Murnane da “Primeira Proclamação” das Estelas de Fronteira. O autor explica que no ano 6 também foram erguidas estelas para delimitar melhor a área da cidade. MURNANE, William J. *Texts from the Amarna Period in Egypt*. MELTZER, Edmund S. (Ed.) Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995. P 72.

²⁸ CHAPOT, Gisela. El Amarna: O Horizonte do Disco Solar. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S.; OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e espaço no Antigo Egito*. Niterói-RJ: PPGHistória-UFF, 2011. P 95.

²⁹ ALDRED, Cyril. El-Amarna. In: JAMES, T.G.H.(ed) *Excavating in Egypt – The Egypt Exploration Society 1882-1982*. University of Chicago Press, 1982, p 89.

³⁰ A decodificação dos hieróglifos passa por um sistema de transliteração, no caso desta palavra, *ꜥḥt* é a forma transliterada e *akhet* é a maneira aproximada de traduzir o vocábulo.

A reforma amarniana não foi instituída logo no início do reinado de Akhenaton, coroado ainda com o nome de Amenhotep IV³² e nem menos representa uma cisão com o reinado anterior, o de seu pai Amenhotep III (1390 – 1352 a.C.), essa hipótese é defendida por uma equipe de escavação espanhola devido à descoberta arqueológica recente de um fragmento na tumba do vizir Amenhotep-Huy que poderia corroborar a interpretação, há muito discutida³³, de que Akhenaton, durante seus primeiros anos de reinado, teria desfrutado de um período de co-regência com seu pai Amenhotep III.³⁴ De qualquer forma, essa evidência combate a premissa de que Akhenaton teria simplesmente se voltado contra os valores de seu antecessor quando tornou-se faraó.

Ainda assim, as causas que levaram Akhenaton a instituir tal reforma são ainda desconhecidas, e as fontes existentes não permitem chegar a uma conclusão sobre a motivação do faraó. Para alguns egiptólogos, trata-se de uma genuína crença desse soberano, outros acreditam que ele queria diminuir o poder dos sacerdotes de Amon³⁵, que estavam se fortalecendo muito em Tebas, onde ficava o templo desse deus, e angariando inúmeras riquezas e influência à medida que a importância da divindade crescia durante o Reino Novo.

Neste trabalho, na maioria das vezes se utilizará a forma traduzida da palavra, por exemplo, em vez da transliteração *nsw* (rei), aparecerá a tradução *nesu*, mais próxima da pronúncia em língua portuguesa. É importante lembrar que essa transliteração torna a leitura hieroglífica possível, mas não se sabe com exatidão se os fonemas utilizados atualmente correspondem corretamente aos dos antigos egípcios.

³¹ SILVERMAN, David P., WEGNER, Josef W e WEGNER, Jennifer Houser. *Akhenaten and Tutankhamun*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2006, p 21.

³² VERGNIEUX, Robert. Les premières années du règne d'Aménophis IV (ou le « proto-amarnien ») (information). In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 140e année, N. 3, 1996.p 817.

³³ A hipótese de co-regência entre Amenhotep III e seu filho Amenhotep IV/Akhenaton é um objeto de discussão frequente da egiptologia. Para mais: LABOURY, Dimitri. *Akhenaton*. Traducción de José Miguel Parra Ortiz. Madrid: La esfera de los libros, 2012. P 110 -115; MURNANE, William J. *Ancient Egyptian Coregencies*. Chicago: The Oriental Institute, 1977. P 123-168 e ALDRED, Cyril. *Akhenaten – King of Egypt*. London: Thames & Hudson Ltd, 1988,p 169-182.

³⁴ VALENTIN, Francisco Martin; BEDMAN, Teresa. Proof of a "long coregency" between Amenhotep III e Amenhotep IV found in the chapel of vizier Amenhotep-Huy (Asasif tomb 28) West Luxor. In: *Kmt. A Modern Journal of Ancient Egypt*, vol. 25, n.2, Summer 2014.

³⁵ Uma apresentação mais aprofundada deste debate pode ser encontrada em: TYLDESLEY, Joyce. *Nefertiti: Egypt's Sun Queen*. London: Penguin Books, 2005. P 89 – 90.

Porém, essa visão da reforma intrinsecamente atrelada aos motivos políticos tem sido deixada de lado, considerando que o faraó era não só o governante, mas também o sacerdote por excelência e no Egito a religião e a política não se separavam. Como os templos faziam parte do aparelho próprio da monarquia³⁶, o rei poderia usufruir deles sem a necessidade do aval dos sacerdotes, por isso o atual enfraquecimento da suposição de um pretexto unicamente de atrito entre o soberano e o sacerdócio.

Porém, não é prudente esvaziar completamente de sentido político todos os episódios da reforma amarniana e refutar a possibilidade de intencionalidade em algumas medidas, como a determinação do território da cidade de Amarna, localizada, coincidentemente ou não, em uma posição estratégica, entre Mênfis, a capital administrativa egípcia, e Tebas, capital religiosa durante o Reino Novo, onde se situava o templo do deus Amon³⁷.

A interpretação de embate a Amon pode ser observada sobretudo por meio da troca de nomes do faraó: coroado como Amenhotep³⁸ IV, que significa “Amon está satisfeito”, o rei passa a se chamar Akhenaton: “aquele que é útil a Aton”³⁹. O culto ao deus Amon já existia antes do Reino Novo, mas não tinha um alcance tão notável antes do advento da XVIII dinastia, composta por uma família de origem tebana, que inaugurou de maneira mais proeminente a tradição do culto a essa divindade. Foi então que o deus local começou a ganhar importância, uma vez que essa dinastia obteve várias conquistas, seja com a expulsão dos hicsos ou com o domínio de territórios no estrangeiro, e o deus Amon de Tebas foi visto como artífice de suas vitórias,⁴⁰ conferindo legitimidade aos egípcios contra os invasores hicsos.⁴¹ Amon era representado

³⁶ CARDOSO, Ciro Flamarion. *Antiguidade Oriental: Política e Religião*. São Paulo: Contexto, 1997.

³⁷ Um mapa com as referidas cidades pode ser visualizado no Anexo 2. Vale lembrar que, por uma questão didática de convenção, a grafia escolhida para os nomes das cidades neste trabalho é a que ficou mais conhecida pela historiografia, e não o nome egípcio original, como por exemplo, os espaços que se conhecem por Tebas e Mênfis na verdade correspondem ao egípcio: *Waset* e *Mennefer*.

³⁸ Ou Amenófis, a grafia grega. Sobre a transcrição de nomes egípcios para o grego, segundo Fernández e Serrano não há como saber quais normas a conduziram, já que a pronúncia do egípcio antigo é até hoje desconhecida. FERNÁNDEZ, Juan Jiménez; SERRANO, Alejandro Jiménez. Manetón: su vida y su obra. In: MANETÓN. *Historia de Egipto*. FERNÁNDEZ, Juan Jiménez; SERRANO, Alejandro Jiménez (Ed). Madrid: Ediciones Akal, 2008. P 38.

³⁹ ALDRED, Cyril. *Akhenaten – King of Egypt*. London: Thames & Hudson Ltd, 1988. P 271.

⁴⁰ SHORTER, M.A. Alan. *Os Deuses Egípcios*. Editora Cultrix, São Paulo. s/d., p 85.

⁴¹ RACHET, Guy. *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*. Paris: Larousse, 1992, p 32.

geralmente em forma humana, com a pele azul e uma coroa com duas plumas⁴² e seu nome tinha o senso de “O oculto”. (Figura 1)



Figura 1: deus Amon no templo de Abydos. Foto da autora.

De acordo com a tradição religiosa, os deuses egípcios poderiam ter uma forma humana (antropomorfa), como Ísis; uma mistura entre humano e animal, geralmente corpo humano e cabeça de animal (antropozoomorfa), como Rá; de um animal (zoomorfa), ou da mistura de alguns, como Taueret. Boa parte das divindades de forma antropomorfa ou antropozoomorfa, se associava também à representação de determinados animais.⁴³ Hórus, por exemplo, poderia ser representado com corpo de homem e cabeça de falcão portando a coroa dupla, símbolo faraônico da unificação e poder sob o Alto e Baixo Egito; ou apenas pelo próprio falcão. Já Amon poderia ser associado ao carneiro ou ao ganso.



Como o culto solar tinha precedência entre os egípcios, o deus Amon foi associado por vezes ao deus sol Rá, aparecendo em algumas fontes como Amon-Rá. Os sacerdotes do deus eram encarregados das riquezas e rituais no templo:


A veneração de Amon conheceu então também o seu período áureo: Tebas é a capital do Egito; o seu deus é adorado como “deus de Estado”. Artífice da expansão; a sua glória difunde-se do Eufrates à Núbia e é materializada em tributos impostos aos países submetidos. Uma parte substancial desses tributos era entregue por direito ao templo de Amon, o mesmo é dizer, a Amon, por entrepostos representantes, os seus sacerdotes.⁴⁴

⁴² HART, George. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. London and New York: Routledge, 2004, p 13.

⁴³ TRAUNECKER, Claude. *Los Dioses de Egipto*. Buenos Aires: Lumen, 2007. P 64-70.

⁴⁴ SALES, José das Candeias. *A Ideologia Real Acadêmica e Egípcia*. Editorial Estampa. Lisboa, 1997. p 156-157.

E às vezes somavam à função religiosa outros cargos administrativos importantes⁴⁵ como o de vizir⁴⁶ *tjati* (  *βti*) um costume visto com naturalidade no Egito antigo.

Em contraposição ao crescente culto do deus Amon, a reforma amarniana instaura a adoração a Aton, uma representação do disco solar com raios que terminam em mãos e oferecem o símbolo hieroglífico da vida, o *ankh* ( *nh*).⁴⁷

O culto a esse deus não é inaugurado por Akhenaton, sendo que a divindade já fazia parte do panteão egípcio, porém com menor difusão de manifestações. Durante a XVIII dinastia, faraós precedentes já o citavam em suas fontes⁴⁸, como Hatshepsut ao oferecer dois obeliscos a seu pai Amon no templo desse deus em Karnak: “a ereção para ele de dois grandes obeliscos no majestoso portal, “Amon-grande-em-Majestade”. Forjados com electro muito fino, eles iluminam as Duas Terras como Aton.”⁴⁹

A própria palavra “aton” já fazia parte do vocabulário egípcio com o significado literal de “disco”, não necessariamente no contexto solar.⁵⁰ Associada à manifestação do sol, a palavra passou a designar também uma divindade, segundo alguns estudiosos, a divinização da representação do disco solar pode ter ocorrido em confluência com cultos solares asiáticos⁵¹ já que, como politeístas, e vivendo num período de intenso contato cultural com outros povos, como no contexto do Reino Novo, os egípcios vivenciaram certo

⁴⁵ Segundo Nely Feitoza,“(…) umas das características dos cargos funcionais no Egito faraônico foi a grande mobilidade horizontal, ou seja, os funcionários não eram especializados como na administração moderna, podendo exercer diversas funções dentro dos quadros administrativos, fosse no nível central, fosse no nível regional.” ARRÁIS, Nely Feitoza. O Nomo e o controle administrativo no Antigo Egito. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S.; OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e espaço no Antigo Egito*. Niterói-RJ: PPGHistória-UFF, 2011.p 15.

⁴⁶ SHORTER, M.A. Alan. *Os Deuses Egípcios*. Editora Cultrix, São Paulo. s/d., p 86-87.

⁴⁷ HART, George. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. London and New York: Routledge, 2004, p 3

⁴⁸ KEMP, Barry J. *The city of Akhenaten and Nefertiti: Amarna and its people*. London: Thames & Hudson, 2013.p 28.

⁴⁹ LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature –Volume II: The New Kingdom*. University of California Press, ed. 2006. P 25. Trechos de fontes em língua estrangeira ao longo deste trabalho também apresentarão tradução livre da autora, como especificado na Introdução.

⁵⁰ HART, *Op cit*.p 35.

⁵¹ RACHET, Guy. *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*. Paris: Larousse, 1992, p 45.

sincretismo, adaptando deuses estrangeiros⁵² ao seu panteão e também levando o culto de alguns deuses autóctones a outras partes do mundo, demonstrando que as tradições não eram estanques e a vinculação do novo não era necessariamente contrária aos princípios de um costume instalado.

O culto de Aton encontrou maior profusão real durante o reinado do pai de Akhenaton, Amenhotep III, como afirma Ciro Flamarion Cardoso:

O próprio Aton não era uma novidade absoluta. Embora algumas das representações e textos disponíveis sejam ambíguos, talvez desde Thotmés I, na virada do século XVI para o XV a.C., já se possa notar uma associação de alguns faraós com o Aton, elemento religioso muito ampliado sob o pai de Akhenaton, Amenhotep III.⁵³

Ainda assim, o Aton não era, como na época amarniana, um deus privilegiado que recebia todas as atenções do faraó, ele convivia com uma variedade de divindades, e até mesmo podia fundir-se a elas. A fusão entre deuses, como no caso já explicitado de Amon-Rá, não era algo alheio à religiosidade egípcia⁵⁴, e o próprio Aton poderia aparecer unido a Rá, como explana Miriam Lichtheim:

O culto do disco solar (Aton) como uma manifestação do deus-Sol Rá estava crescendo desde o início da XVIII Dinastia e alcançou destaque no reinado de Amenhotep III, como mostrado, por exemplo, pelos hinos ao Sol dos irmãos Suti e Hor. Nestes hinos, o Aton, fundido com Rá, é o supremo deus criador, supremo, mas não o único deus.⁵⁵

Porém, a maneira de representá-lo era mais adequada aos parâmetros egípcios, e, de acordo com Maria José López Grande, durante o começo de governo de Amenhotep IV, o deus solar Aton era adorado em sua aparência tradicional, de um homem com cabeça de falcão.⁵⁶ Mesmo em sua

⁵² HORNUNG, Erik. *Einführung in die Ägyptologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010. P 59.

⁵³ CARDOSO, Ciro Flamarion. De Amarna aos Ramsés. In: *Phoînix/ UFRJ. Laboratório de História Antiga*. Ano VII – 2001. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001. p 119.

⁵⁴ HORNUNG, HORNUNG, Erik. *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Translated from the german by John Baines. New York: Cornell University Press. 1996. P 91.

⁵⁵ LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature – Volume II: The New Kingdom*. University of California Press, [2006 ed.], p 89.

⁵⁶ GRANDE, Maria José López. *Damas Aladas del antiguo Egipto: estudio iconográfico de una prerrogativa divina*. Barcelona: Turismapa, S.L., 2003.p 85.

representação posterior, de disco solar com raios terminando em mãos, a associação ao sol era uma característica comum da religião egípcia, o que faz com que essa divindade ao mesmo tempo se afaste, mas também se ajuste às crenças consolidadas.

Akhenaton não começou seu reinado como um adorador integral de Aton, mas ainda enquanto Amenhotep IV, em sua primeira fase de governo, o soberano já erigia monumentos⁵⁷ em honra a esse deus, sendo o mais importante o santuário de Gempaaton.⁵⁸ Mesmo em Karnak, o principal templo egípcio do Reino Novo e dedicado ao deus Amon, localizado em Tebas, o faraó construiu um santuário para Aton provavelmente na parte oriental do recinto, localizada em direção ao sol nascente⁵⁹.

Ao instituir a reforma amarniana e abandonar Tebas em favor de Akhetaton (ou Amarna), a nova capital recém construída em honra ao Aton, o faraó alterou em sua função real algumas tradições político-religiosas com as quais os egípcios estavam habituados. As crenças no Egito já eram muito diversificadas, dado o caráter local da adoração e a proliferação de deuses cujos cultos conviviam aparentemente de maneira pacífica, por isso para os egípcios não era incomum que um faraó se fizesse representar junto a deuses mais adorados em determinadas localidades e não tão reverenciados em outras, porém o fato de o soberano officiar rituais apenas ao deus de uma cidade poderia ser recebido com certa desconfiança, já que o governante era também responsável por todos os cultos divinos⁶⁰, pelo menos ideológica e teoricamente, a fim de garantir constante proteção ao Egito. O culto ao Aton era intimamente ligado à vivência em Akhetaton, o que remonta à tradição da regionalização da adoração de certos deuses, mas se diferencia pelo fato de que o faraó transfere sua corte para a cidade e só realiza rituais para o deus ao

⁵⁷VERGNIEUX, Robert. Les premières années du règne d'Aménophis IV (ou le « proto-amarnien ») (information). In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 140e année, N. 3, 1996.p 817.

⁵⁸ AMENTA, Alessia. *Il Faraone – Uomo, Sacerdote, Dio*. Roma: Salerno Editrice, 2006, p 93.

⁵⁹ Sobre as construções de Akhenaton em Karnak, Van Dijk indica que “A localização exata desses templos é desconhecida, mas alguns, talvez todos eles, fossem situados ao leste do precinto de Amon e orientados em direção ao leste – isto é, para o lugar do nascer do sol.” VAN DIJK, Jacobus. *The Amarna Period and the Later New Kingdom*. In: SHAW, Ian. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford University Press, 2000, p 275.

⁶⁰ TEETER, Emily. *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. New York: Cambridge University Press, 2011.P 47.

qual ela é dedicada. Quando de sua fundação, seus limites foram demarcados por diversas estelas, denominadas Estelas de Fronteira, que continham praticamente o mesmo conteúdo textual, explicitando as fronteiras da cidade e, de certa maneira, dedicando-a ao domínio de Aton, como neste trecho da fonte:

Agora dentro destas quatro estelas, da montanha oriental até a montanha ocidental, é a própria Akhet-Aton. Ela pertence ao meu pai, *Rá-Harakhti que se alegra no horizonte Em seu nome de Shu que é Aton*, que dá a vida para sempre, com montanhas, desertos, prados, novas terras, terras altas, terras frescas, campos, água, assentamentos, terras costeiras, pessoas, gado, árvores, e todas as outras coisas que Aton meu pai deixará para sempre.⁶¹














É difícil chegar a um consenso quanto à existência de uma espécie de manifestação religiosa homogênea difundida no antigo Egito, pois boa parte das fontes provém da realeza ou das camadas mais abastadas da sociedade e, portanto, não permite uma compreensão maior de como se desenvolvia a religião popular. Da mesma forma, não se pode medir a abrangência da reforma amarniana, se esse culto era imposto a todos⁶² – e se era, de que maneira - ou se era específico do cotidiano do faraó, que, em suas representações, privilegiava o deus Aton, assim como nos vestígios deixados por outros habitantes de Akhetaton.

Como abordado anteriormente, a interpretação de que a reforma era uma resposta contra o deus Amon, tem origens possivelmente na troca de nomes do faraó, que aboliu a denominação dessa divindade em sua titulatura. Alguns egiptólogos defendem que Akhenaton tenha abolido o culto a Amon e

⁶¹ Esta fonte pode ser encontrada em: MURNANE, William J. *Texts from the Amarna Period in Egypt*. MELTZER, Edmund S. (Ed.) Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995. p 73-86; e LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature –Volume II: The New Kingdom*. University of California Press, [2006 ed.] Pg 50-51.

⁶² Emily Teeter acredita que os habitantes de Amarna eram compelidos a servir o ego do faraó e que havia punições para quem se afastasse do culto ao Aton. TEETER, Emily. *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. New York: Cambridge University Press, 2011. P 194 - 195. Porém, como aponta Rennan Lemos, não parece factível que o faraó fiscalizasse o âmbito privado da vida das pessoas para certificar-se da adoção de sua crença. LEMOS, Rennan de Souza. A paisagem de Amarna e sua diversidade. In: LEMOS, Rennan de Souza (org.). *O Egito Antigo – Novas contribuições brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014. P 201.

abrange não só a tradição egípcia, mas também a cultura religiosa⁶⁹. Certamente, essa é a maneira que os egiptólogos modernos encontraram para dar sentido às ações dos egípcios, baseadas nesta premissa cultural do pensamento dual. Embora os antigos egípcios não tivessem deixado tratados filosóficos explícitos sobre isso, tal interpretação nascida da atenção às sutilezas das fontes serve à compreensão dos motivos que levavam a determinadas práticas sociais e da linguagem empregada na produção documental. E, de um modo mais específico em relação ao tema desta pesquisa, esta explicação consegue dar conta, ao menos parcialmente, da recepção dos textos faraônicos que visavam legitimidade ou demonstração de poder, visto que era esperada certa eficácia quando de sua elaboração, e da validação da ideologia real, que pregava a constante premência do soberano a fim de manter o mundo em harmonia.

A dualidade era um princípio tão presente no pensamento egípcio que se expressava até mesmo na referência ao lugar onde viviam⁷⁰: Duas Terras *Tauí* ( *tʿwy*), em referência ao Alto Egito *Shemau* (   *šmʿw*), literalmente “terra de juncos”; e Baixo Egito *Ta-Mehu* (   *ṭ-mḥw*), literalmente “terra de papiro” ou Terra vermelha *Desheret* (   *dšrt*) e Terra negra *Kemet* (   *kmt*), em uma contraposição do deserto e das terras férteis próximas ao rio Nilo⁷¹.

Essa dicotomia complementar entre ordem e caos⁷² era vivenciada pela necessidade de manutenção de *maat*, e mesmo no período amarniano, em que a palavra não aparecia como citação à deusa, ela continuava a ser

⁶⁹ ASSMANN, Jan. *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München: Verlag C.H. Beck, 2006. P 20.

⁷⁰ CARDOSO, Ciro Flamarion. Deslocamento e alteridade: a associação da distância e da viagem com o estranho e o maravilhoso entre os antigos egípcios. In: *Phoînix*. Laboratório de História Antiga/ UFRJ. Ano 16, v 16, n.1. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010. P 12.

⁷¹ ARRAIS, Nely Feitoza. O Nomo e o controle administrativo no Antigo Egito. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S.; OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e espaço no Antigo Egito*. Niterói-RJ: PPGHistória-UFF, 2011. P 12-13.

⁷² Alguns pesquisadores indicam que a observação que os egípcios faziam da regularidade da natureza gerou a base de seu senso de ordem e equilíbrio. KAMIL, Jill. *The Ancient Egyptians. Life in the Old Kingdom*. Cairo: The American University in Cairo Press. 1996. P 34.

utilizada como ideia de verdade e justiça⁷³, permanecendo até mesmo em uma das cinco partes que compõem a titulação real de Akhenaton, como aparece nas Estelas de Fronteira: “Rei do Alto e Baixo Egito que vive por *maat*, Senhor das Duas Terras Neferkheperura Uaenra”.⁷⁴

Não só o termo *maat* sobrevive no contexto amarniano, mas também outros nomes de deuses solares, como Rá-Harakhty, uma divindade tradicional da cidade de Heliópolis, no Baixo Egito.⁷⁵ Logo, em algumas interpretações Rá não foi banido, mas passa a aparecer combinado a Aton. No nome didático desse deus, “Rá-Harakhty, que se alegra no horizonte Em seu nome de Shu que é Aton”⁷⁶, o nome dos dois deuses – Rá-Harakhty e Shu – poderiam remeter à ideia do que eles representam, o sol e a luz⁷⁷.

Entretanto, a representação artística desses deuses nos cânones tradicionais da arte egípcia não tem lugar na documentação real durante o período amarniano. Talvez a maior transformação ocorrida durante o reinado de Akhenaton, e certamente a de maior impacto visual, que analisada isoladamente poderia fornecer toda essa imagem de uma experiência completamente diferente, seja a inovação da arte amarniana. Ao contrário do que costuma ser enfatizado, a reforma amarniana não tinha meramente um cunho religioso, ela alterou em partes alguns preceitos políticos, introduziu novidades estéticas à arte e readequou a linguagem escrita.

Diferente das representações artísticas padronizadas, em que os faraós eram representados sempre como figuras ideais, jovens, fortes e com poucos traços personalizados, a arte amarniana apresenta uma nova maneira de representar os personagens, na qual as figuras humanas aparecem com

⁷³ SILVERMAN, David P.; WEGNER, Josef W e WEGNER, Jennifer Houser. *Akhenaten and Tutankhamun*. University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia, 2006. p 40.

⁷⁴ HART, George. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. London and New York: Routledge, 2004. p 37.

⁷⁵ CARDOSO, Ciro Flamarion. De Amarna aos Ramsés. In: *Phoînix*/ UFRJ. Laboratório de História Antiga. Ano VII – 2001. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001. p 116-117.

⁷⁶ Segundo LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature – Volume II: The New Kingdom*. University of California Press, 2006. P 49: “Re-Harakhti-who-rejoices-in-lightland In-his-name-Shu-who-is-Aten”.

⁷⁷ Durante o governo de Akhenaton o nome didático de Aton passa por algumas mudanças, na segunda versão de seu nome, ele perde o elemento Shu, para dar lugar a elementos mais ligados ao culto solar. DODSON, Aidan. *Amarna Sunset: Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb, and the Egyptian Counter-Reformation*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2009. P 10.

pescoço e crânios alongados, rostos longos com queixos protuberantes, coxas e quadris pronunciados, olhos amendoados, ventre saliente, entre outras características⁷⁸. Mas segundo alguns autores, assim como a religião, a arte de Amarna não é uma novidade surgida sem origens identificáveis, as duas se tratariam apenas de uma intensificação da velocidade de processos de transformação cultural que ocorriam paulatinamente com o passar do tempo, orientada por Akhenaton:

O movimento do antigo estilo de arte para o novo parece vir como uma mudança repentina e chocante, uma resposta rápida ao abandono do rei das antigas crenças religiosas. De fato, o túmulo tebano de Ramose, onde os dois estilos contrastantes se situam desconfortavelmente lado a lado, dá a impressão de que a mudança ocorreu do dia para a noite. Certamente Akhenaton era natural, mas não tanto em inventar um novo estilo quanto em acelerar e exagerar uma evolução natural e assim como sua "revolução" religiosa estava enraizada na teologia do passado, várias das características artísticas inovadoras de Akhenaton podem ser rastreadas até a arte de seus antepassados.⁷⁹

O faraó passa a ser registrado artisticamente em atitudes e situações não habituais segundo a tradição real egípcia, mas que já tinham aparecido anteriormente algumas vezes em outros contextos, como por exemplo, o uso de poses informais⁸⁰. Raras no arcabouço imagético faraônico anterior, uma das representações mais comuns em Amarna foram as cenas íntimas familiares⁸¹, como na peça a seguir, uma estela proveniente de um altar doméstico de Akhetaton, no qual o faraó e sua principal esposa, Nefertiti, são representados com suas filhas e contemplados pelo deus Aton, figura central do relevo, que oferece seus raios de vida ao casal real.(Figura 2)

⁷⁸ WILKINSON, Richard H. *Symbol & Magic in Egyptian Art*. New York: Thames and Hudson, 1994. P 50.

⁷⁹ TYLDESLEY, Joyce. *Nefertiti: Egypt's Sun Queen*. London: Penguin Books, 2005. P 95.

⁸⁰ *Idem*.

⁸¹ Segundo Davies, mesmo em cenas oficiais como a distribuição de presentes aos funcionários na Janela da Aparição, os personagens reais aparecem em cenas de intimidade e ingenuidade típicas de Amarna, como na tumba de Panehesy (TA 6). DAVIES, N. de G. *The Rock Tombs of El-Amarna. Part II – The Tombs of Panehesy and Merira II*. London: Egypt Exploration Fund. 1905.p 16.



Figura 2. Representação da família real de Amarna. A peça encontra-se no Ägyptisches Museum und Papyrussammlung (Neues Museum), Berlim. Foto da autora.

As formas exageradas da arte amarniana são abordadas por Alessia Amenta através de duas teorias: a de que os traços simbolizariam uma síndrome particular que afligia o rei, ou a de que Akhenaton se fazia representar dessa maneira, com características andróginas remetendo ao masculino e ao feminino na mesma pessoa, para simular sua associação a um deus único e demiurgo⁸², já que essa característica remonta ao início de alguns mitos de criação, em que um deus combina os elementos masculinos e femininos para criar tudo o que se conhece no mundo divino e terreno. Segundo Ciro Flamarion Cardoso:

Essa androginia funcional decorre de serem todos os deuses derivados de Atum-Ra, o demiurgo, hipóstases dele. Tendo agido na criação sem o concurso de uma deusa, sendo, portanto, pai e mãe do universo ao mesmo tempo (como, depois, Akhenaton diria explicitamente de sua versão do demiurgo solar, o “Aton vivo”), o deus criador era andrógino funcionalmente.⁸³

⁸² AMENTA, Alessia. *Il Faraone – Uomo, Sacerdote, Dio*. Salerno Editrice, Roma, 2006, p. 96.

⁸³ CARDOSO, Ciro Flamarion. Gênero e Androginia em Amarna (século XIV a.C.) In: BAKOS, Margaret Marchiori; SILVEIRA, Eliana Ávila. *Vida, cotidiano e morte: estudos sobre o Oriente Antigo e a Idade Média*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2012. P. 64.

A hipótese do faraó como representação de deus demiurgo é atualmente mais difundida que a especulação de que ele sofresse de alguma doença genética⁸⁴, porém alguns autores ainda a refutam:

Esta aparência pouco comum levou alguns estudiosos a sugerir que o rei estava sendo retratado como uma divindade criadora masculina/feminina primordial. Nenhuma evidência escrita acompanha essas figuras para apoiar essa conclusão, e ao longo da história do Egito, apenas deuses criadores masculinos foram retratados.⁸⁵

Se realmente Akhenaton estava tentando se ligar à feição de um deus criador, isso faria sentido de acordo com os fundamentos de sua crença, pois ele seria a representação terrena de Aton, que é o criador de tudo, como atesta um trecho do Pequeno Hino ao Aton, na tumba de Apy (TA 10)⁸⁶: “Você é mãe e pai de tudo que você fez”.⁸⁷

Quanto à questão da criação, pode-se observar também o Grande Hino ao Aton, uma das fontes mais significativas para a compreensão da relação do faraó com o deus e deste com os homens:

Criaste a terra segundo teu desejo quando estavas só: todos os homens, rebanhos e manadas, tudo o que no solo caminha, tudo o que no céu voa, as terras da Síria e da Núbia, bem como o Egito.⁸⁸

O Grande Hino ao Aton é uma obra que manifesta a sensibilidade do período amarniano, através da expressão de como o deus Aton ama suas

⁸⁴ Para um debate mais aprofundado entre as hipóteses de doenças genéticas ou de representação de um deus demiurgo, ver: TYLDESLEY, Joyce. *Nefertiti: Egypt's Sun Queen*. London: Penguin Books, 2005. P 94- 101.

⁸⁵ SILVERMAN, David P.; WEGNER, Josef W. e WEGNER, Jennifer Houser. *Akhenaten and Tutankhamun*. University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia, 2006, p 17.

⁸⁶ Várias abreviações são utilizadas pelos egiptólogos com o objetivo de identificar a localização das tumbas, portanto, a denominação TA remete às tumbas localizadas na necrópole de Amarna.

⁸⁷ LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature –Volume II: The New Kingdom*. University of California Press, ed. 2006. P 91.

⁸⁸ ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade - a literatura no Egito faraônico*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília. Imprensa Oficial do Estado, 2000, p 335. Outras traduções podem ser encontradas em LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature –Volume II: The New Kingdom*. University of California Press, ed. 2006, p 96- 100; FOSTER, John L. (translation); HOLLIS, Susan Tower (ed.). *Hymns, Prayers, and Songs: an Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry*. Atlanta, Geórgia: Scholars Press, 1995.p 102-107.

criaturas e ilumina o Egito com seus raios de luz. Embora este tipo de oração tenha sido usual no reinado de Akhenaton, ela não é uma novidade completa, sendo que Edda Bresciani, ao comentar os textos de sua obra de transcrições da literatura egípcia, aponta que o Hino a Amon-Rá presente no Papiro Bulaq n.17 e datado do governo de Amenhotep II manifesta claramente o sincretismo religioso típico da época, e indica que o amor pela natureza, os conceitos com nova simplicidade de linguagem, a mistura nas alusões mitológicas, o tom altamente grato pela universalidade dos dons divinos concedidos a todos os homens são elementos que tornam este hino um antecedente imediato da literatura no período de Amarna.⁸⁹ Ao analisar trechos do hino citado por Bresciani, nota-se a semelhança em vários pontos com o Grande Hino ao Aton, como por exemplo: “O amor por ti é difundido nas Duas Terras, e teus raios resplandecem de dois olhos. É um benefício para a humanidade quando surges, um repouso do rebanho quando irradias”⁹⁰, que pertence ao Hino a Amon-Rá mas assemelha-se muito a algumas passagens do hino amarniano: “A terra se ilumina quando você se levanta no horizonte, quando você brilha como Aton durante o dia, conforme você dissipa a escuridão, conforme você lança seus raios, as Duas Terras se rejubilam.”⁹¹

Existem ao menos cinco versões mais curtas do hino, conhecidas como Pequeno Hino ao Aton, distribuídas entre as tumbas de cortesãos de Akhetaton, que não variam muito em seu conteúdo. Porém, a versão mais completa, o Grande Hino ao Aton, encontra-se na tumba amarniana do alto funcionário Ay (TA 25), que veio a tornar-se faraó mais tarde. É plausível interpretar que membros da corte tenham adotado alguns preceitos dessa crença, por isso a incidência dos hinos ao Aton em um contexto funerário antes permeado por uma forte tradição literária e imagética que servia de guia a fim de orientar o morto nos caminhos da vida após a morte. Embora a adesão à nova religião não seja passível de quantificação, não é descabido pensar que

⁸⁹ BRESCIANI, Edda. *Letteratura e poesia dell'antico Egitto: cultura e società attraverso i testi*. Torino: Giulio Einaudi editore, ed. 2007. P 403.

⁹⁰ BRESCIANI, Edda. *Op cit.* P 408.

⁹¹ LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature – Volume II: The New Kingdom*. University of California Press, 2006, p 97.

ela tenha se difundido parcialmente pelas camadas mais próximas ao faraó⁹², através dos ensinamentos do mesmo, como apontam trechos de uma oração a Akhenaton, também presentes na tumba de Ay: “O meu senhor me ensinou e eu segui sua doutrina. Vivo graças à veneração de seu *ka*, sou saciado graças a servi-lo.”⁹³ e “Como é feliz aquele que escuta sua doutrina de vida”⁹⁴.


Como a adoração ao Aton e ao faraó passa a ser o meio de conseguir a vida eterna no contexto amarniano⁹⁵, é apropriado que as tumbas da alta sociedade apresentassem orações ao referido deus e ao rei, pois, segundo Amenta, com a ausência do mito de Osíris as pessoas perderam a referência da vida no outro mundo e seus pedidos se voltaram diretamente ao faraó.⁹⁶

Como o próprio soberano é a hipóstase do deus na terra, o tema dos hinos é a forte associação entre Aton e Akhenaton, como reiterado pelo rei em seus monumentos.⁹⁷

Essa característica é uma das mais notáveis da proposta amarniana original, na qual a acessibilidade ao deus se dava pela intermediação de Akhenaton, portanto, só se podia chegar a Aton através da adoração do próprio rei e de sua família, uma vez que essa divindade se manifestava no céu como o disco solar à vista de todos, mas também na terra, como o próprio faraó, seu filho e imagem viva, como indica Chapot:

⁹² Tais grupos são os que deixaram mais fontes que possam embasar a propagação do culto a Aton na sociedade amarniana, porém, a cultura material fornece um importante dado sobre a adoração templária ao Aton: de acordo com Lemos, o grande número e a disposição de mesas de oferendas encontradas no Grande Templo ao Aton podem indicar que o culto a esse deus era pensado para várias camadas de habitantes de Akhetaton, não apenas corte e sacerdotes. LEMOS, Rennan de Souza. A paisagem de Amarna e sua diversidade. In: LEMOS, Rennan de Souza (org.). *O Egito Antigo – Novas contribuições brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014. p 168-169.

⁹³ BRESCIANI, Edda. *Letteratura e poesia dell'antico Egitto: cultura e società attraverso i testi*. Torino: Giulio Einaudi editore, ed. 2007. P 416. O *ka* a que se refere o verso da oração trata-se de uma das partes que os egípcios acreditavam que formava cada ser humano e significa uma espécie de energia vital. O *ka* era chamado anteriormente de “duplo”, devido a suas representações como um ser humano idêntico ao dono mas com seu símbolo hieroglífico (dois

braços levantados  *k3*) na cabeça. WENDRICH, Willeke. Identity and Personhood. In: WENDRICH, Willeke (Ed.) *Egyptian Archaeology*. Blackwell Publishing Ltd, 2010. P 207.

⁹⁴ BRESCIANI, Edda. *Op cit.* p 417.

⁹⁵ DAVIES, N. de G. *The Rock Tombs of El-Amarna. Part II – The Tombs of Panehesy and Merira II*. London: Egypt Exploration Fund. 1905. P 34

⁹⁶ AMENTA, Alessia. *Il Faraone – Uomo, Sacerdote, Dio*. Roma: Salerno Editrice, 2006, p 97-98.

⁹⁷ LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature – Volume II: The New Kingdom*. University of California Press, 2006, p 92.

A inexistência das tradicionais estátuas de culto na religião amarniana permitiu que o faraó utilizasse a sua própria imagem, bem como a de sua família, como objeto de culto e veneração. Deste modo, a carência seria suprimida com a adulação pública de Akhenaton e seu séquito feminino.⁹⁸

A premissa de que o faraó era o único capaz de se relacionar plenamente com seu deus pode ser interpretada a partir de trechos do Grande Hino ao Aton, como este: “Estás em meu coração e nenhum outro te conhece senão teu filho Nefer-kheperu-Rá Ua-en-Rá, (pois) tu o iniciaste em teus desígnios e em teu poder.”⁹⁹

No entanto, essa proximidade entre rei e deus não é nenhuma novidade amarniana. O faraó já era tradicionalmente o portador da responsabilidade de intermediar as relações entre homens e deuses, sendo ele mesmo a representação de um deus e o principal sacerdote de todos os cultos. Como ele não poderia estar ao mesmo tempo em todos os templos para cumprir suas funções ritualísticas, ele delegava esse ato aos sacerdotes locais¹⁰⁰. Porém, no caso de Akhenaton, que previa que em sua cidade o culto privilegiado seria o de Aton, ele mesmo poderia monopolizar as cerimônias em honra ao deus, como indica um trecho das Estelas de Fronteira.

Agora fazendo as estelas [para as] oferendas (?) que eu dedico ao Aton, meu pai, em Akhetaton. Eu mesmo sou aquele que deveria fazer oferendas ao Aton, meu pai, na Casa de Aton em Akhetaton. Oferendas não são feitas para ele lá [...] quando eu estiver em qualquer outra cidade.¹⁰¹

Enfim, o aspecto da divinização do faraó ainda em vida também não foi nenhuma subversão tramada por Akhenaton, sendo frequente no Reino Novo:

⁹⁸ CHAPOT, Gisela. El Amarna: O Horizonte do Disco Solar. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S.; OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e espaço no Antigo Egito*. Niterói-RJ: PPGHistória-UFF, 2011. P 107.

⁹⁹ Trecho do Grande Hino a Aton, que se refere a Akhenaton pelo seu prenome: Neferkheperure UaenRá. ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade - a literatura no Egito faraônico*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília. Imprensa Oficial do Estado, 2000, p 336.

¹⁰⁰ MAITLAND, Margaret. *Pharaoh: King of Egypt*. London: The British Museum Press, 2012. P 50.

¹⁰¹ MURNANE, William J. *Texts from the Amarna Period in Egypt*. MELTZER, Edmund S. (Ed.) Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995. P 79. Tradução livre.

Do ponto de vista religioso, a tentativa efêmera de reforma liderada por Akhenaton se acha no ponto de encontro – e, por fim, de choque – de duas tendências do Reino Novo que nem começaram com o faraó de Amarna, nem terminaram em sua época: aquela a uma crescente exaltação do deus dinástico Amon-Rá de Tebas; e a que levou a uma também crescente divinização do faraó reinante enquanto ainda vivo.¹⁰²

No entanto, se o faraó desejava-se colocar como único interlocutor entre deus e homens, aparentemente não houve o alcance almejado já que, mesmo em algumas das tumbas que continham o Pequeno Hino ao Aton, como a de Any e Meryra, o hino foi adaptado para que seus donos o recitassem, e não o faraó, como na maior parte das versões dessa fonte.¹⁰³

Nas tumbas dos oficiais mais próximos de Akhenaton, como escribas e funcionários militares e administrativos, a cosmogonia do Aton predomina, mas isso não quer dizer que em suas casas e em sua devoção pessoal o Aton fosse único, as tumbas tratavam-se de um registro oficial na cidade de Akhetaton, dedicada ao deus Aton.

Alguns pesquisadores consideram que a crença no deus Aton teria sido efêmera, já que nas moradias da própria cidade foram encontradas estelas e amuletos dedicados às divindades tradicionais, especialmente as de apelo mais popular, como Bes e Taueret¹⁰⁴, indicando que a religião de Aton não fez muitos adeptos entre as camadas mais baixas, e nem mesmo na corte, como aponta Cardoso:

A corte sem dúvida seguiu as indicações do rei e agiu de acordo com as mesmas, como se vê no que resta das capelas e tumbas privadas. Mas a facilidade e a prontidão com que se efetuou depois a volta aos padrões ordinários da instituição monárquica e a seus mitos mostra que a aceitação das inovações de Akhenaton pelos grupos dominantes havia sido bem superficial.¹⁰⁵

¹⁰² CARDOSO, Ciro Flamarion. De Amarna aos Ramsés. In: *Phoênix*/ UFRJ. Laboratório de História Antiga. Ano VII – 2001. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, p 119

¹⁰³ LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature –Volume II: The New Kingdom*. University of California Press, 2006, p 92.

¹⁰⁴ TEETER, Emily. *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. New York: Cambridge University Press, 2011. P 194.

¹⁰⁵ CARDOSO, C.F. *Op cit.* p 124.

Boa parte das interpretações que apresentam a reforma amarniana como mal sucedida se atém demasiadamente ao ponto de vista religioso, explicando que, como o retorno às crenças anteriores foi rápido, a religião de Akhenaton não encontrou autênticos seguidores: “Esta apreciação negativa da ‘revolução’ religiosa do antigo Egito não é apenas uma opinião moderna, para a nova religião não sobreviver a seu promulgador por mais do que alguns anos”¹⁰⁶. Essa alta carga depreciativa da religião amarniana é comum à obra de diversos pesquisadores, e parece portar um juízo de valor de que essa manifestação não seria “válida” para os egípcios, acostumados com suas crenças tradicionais. Entretanto, sendo a religiosidade e a fé um campo complexo de análise, e somado à já comentada visão de mundo integrada esta sociedade, atribuir as causas do desmantelamento da reforma amarniana apenas a um motivo religioso pode revelar-se um equívoco. Nesta dissertação, parte-se do contexto documental da época para um arriscar um olhar de alcance mais abrangente, que inclua outras vicissitudes que podem ter levado à obliteração da memória amarniana, que serão apresentadas ao longo do terceiro capítulo.

Primeiramente, Susanne Bickel alerta que não há como medir a adesão das pessoas à nova crença e certamente nem todas as regiões e as áreas sociais foram afetadas da mesma maneira¹⁰⁷. Para além, essa continuidade dos cultos a outros deuses mesmo no período amarniano, não necessariamente pode ser interpretada como uma negação do Aton. Além disso, como indica Rennan Lemos, não há indícios de que Akhenaton tenha se preocupado em abolir crenças pessoais¹⁰⁸. Sendo os egípcios politeístas, com um enorme panteão de deuses, a continuação dos cultos aos outros não conduz diretamente à exclusão do Aton. Segundo o autor, “as ideias religiosas de Akhenaton certamente não encontraram os anseios da maioria das pessoas de Amarna, mas isso não elimina o fato de algumas pessoas, verdadeiramente,

¹⁰⁶ TEETER, Emily. *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. New York: Cambridge University Press, 2011.p 182.

¹⁰⁷ BICKEL, Susanne. “Ich spreche ständig zu Aton...”: zur Menschgott-Beziehung in der Amarna Religion. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 3. Leiden, 2003.p 23-24.

¹⁰⁸ LEMOS, Rennan de Souza. A paisagem de Amarna e sua diversidade. In: LEMOS, Rennan de Souza (org.). *O Egito Antigo – Novas contribuições brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014. P 181.

tenham se identificado com tais concepções.”¹⁰⁹ Possivelmente, não se tratava de rejeição, mas de adorar aos deuses com os quais já se estava familiarizado, e passar a incluir também o deus Aton. Se existiam amuletos de outros deuses, Bickel relata também a presença de amuletos com a figura do próprio rei¹¹⁰ e, ao contrário do proposto por Akhenaton no Grande Hino ao Aton, há algumas evidências de relações diretas das pessoas com esse deus¹¹¹ sem passar pelo faraó como intermediário; como a carta de Ramose, na qual ele conta à destinatária, sua irmã, que faz seus pedidos diretamente a Aton para que ela tenha saúde.¹¹² Barry Kemp, utilizando o mesmo exemplo da devoção pessoal de Ramose ao Aton, expõe que havia um interesse em potencial por esse deus em Akhetaton que não era manifestado somente pelo casal real¹¹³.

Jan Assmann considerou que, a fim de cultuar o único, Akhenaton teria abolido a diversidade¹¹⁴. Porém, estas novas manifestações religiosas podem ser interpretadas também, como propõe Lemos, como o florescimento de opções individuais¹¹⁵, e não o empobrecimento dos cultos, como sugerem alguns estudiosos.¹¹⁶

Partindo destas discussões - quanto ao ponto de vista religioso - nesta pesquisa o período amarniano será levado em conta mais como uma ascensão de Aton como deus de caráter “oficial”, no sentido do recebimento dos cultos oficiados pelo faraó na cidade que ele elegeu como sede de seu governo, do que de fato uma religião imposta por Akhenaton, que tenha sido instituída por todo o Egito. Na verdade, outros aspectos tangenciados pela reforma são igualmente importantes para a construção dos argumentos deste trabalho e serão abordados nas próximas subdivisões deste capítulo.

¹⁰⁹ LEMOS, Rennan de Souza. A paisagem de Amarna e sua diversidade. In: LEMOS, Rennan de Souza (org.). *O Egito Antigo – Novas contribuições brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014. p 199.

¹¹⁰ BICKEL, Susanne. “Ich spreche ständig zu Aton...”: zur Menschgott-Beziehung in der Amarna Religion. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 3. Leiden, 2003, P 31.

¹¹¹ *Ibidem*, p 32.

¹¹² *Ibidem*, p 40.

¹¹³ KEMP, Barry J. *The city of Akhenaten and Nefertiti: Amarna and its people*. London: Thames & Hudson, 2013. P 234.

¹¹⁴ ASSMANN, Jan. *The search for god in Ancient Egypt*. Translated from the german by David Lorton. New York: Cornell University Press, 2001. P 200.

¹¹⁵ LEMOS, R. *Op cit.* p 196.

¹¹⁶ TEETER, Emily. *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. New York: Cambridge University Press, 2011. p 182.

Em algumas discussões historiográficas, devido ao foco da realeza no culto ao Aton, o período amarniano foi classificado por alguns estudiosos como a primeira tentativa de imposição do monoteísmo¹¹⁷ por parte do poder político no mundo antigo. Outras interpretações trazem o faraó Akhenaton como herege. Heresia e Monoteísmo são termos que não condizem com a tradição religiosa egípcia, e lançados à luz do debate histórico, relevam-se anacrônicos e inapropriados.

O conceito de heresia tem origem grega e se difundiu ao designar aspectos ligados ao surgimento do cristianismo e seus respectivos embates, bem como às suas práticas, e por isso deve ser problematizado quanto ao seu uso como definição plausível para o período amarniano. O título de “herege”, apesar de ter sido usado em outras conjunturas, tem uma forte ligação com o contexto cristão, no qual realmente existe a prevalência de um deus, e não se encaixa no Egito politeísta em que o único e o múltiplo se complementam.

Atualmente, essa terminologia vem sendo abandonada, assim como a questão do monoteísmo, pois como já apontou Ciro Flamarion Cardoso, não se pode falar em monoteísmo para o caso da reforma de Amarna, visto que o faraó não renunciou à sua própria divinização, que pelo contrário, foi exaltada.¹¹⁸ Por isso, a aplicação desse conceito ao referido contexto é refutada na problematização da crença amarniana, já que ela não reside em um deus único, Aton, mas no deus e no faraó como sua própria representação na terra. Até mesmo a rainha Nefertiti poderia fazer parte dessa divinização, visto que as tríades eram muito comuns entre os deuses egípcios, como a tríade tebana Amon e Mut e seu filho Khonsu, ou a tríade do início dos tempos segundo alguns mitos Atum – Shu e Tefnut, que foi readequada para Aton-Akhenaton e Nefertiti:

Na versão de Amarna, a ponta situava-se em cima e representava o Aton, pai e mãe ao mesmo tempo, enquanto na base, bem mais visível, percebia-se o casal divino terrestre

¹¹⁷ REDFORD, Donald B. *Akhenaten: the Heretic King*. Princeton: Princeton University Press, 1987. P 176.

¹¹⁸ CARDOSO, Ciro Flamarion. De Amarna aos Ramsés. In: *Phoênix*/ UFRJ. Laboratório de História Antiga. Ano VII – 2001. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, p 125.

Akhenaton-Nefertiti. Esse casal, com associação de suas filhas, tornava-se o objeto mais evidente de adoração¹¹⁹

Esse é mais um exemplo que permite a observação de que na religião amarniana não existem apenas novidades, mas ressignificações de práticas e tradições já solidificadas no Egito. Akhenaton não é um transgressor da crença egípcia, ele extrapola tendências já presentes naquela sociedade como a adoração ao faraó ainda em vida e a solarização da religião. De acordo com Erik Hornung, sua reforma se expressou muitas vezes em conformidade com os aspectos convencionais¹²⁰, como por exemplo, a já citada fraseologia dos hinos ao Aton que é paralela a hinos anteriores, a presença da veneração deste deus em fontes de faraós precedentes, e os motivos artísticos que foram incorporados de maneira mais pronunciada.

Tal seleção e aceleração de aspectos já existentes em alguns campos das práticas no Egito caracterizam a reforma amarniana como mote de uma mescla entre tradição e transformações, sendo responsável por algumas inovações, de cunho artístico, político e cultural, embora muitos de seus preceitos tivessem origens a partir da continuidade de costumes já usuais, que foram readaptados para o contexto da reforma. Ainda que se destaquem as alterações religiosas, é preciso estar ciente de que a reforma amarniana não se tratou apenas de uma nova maneira de cultuar o Aton, ela também apresentava uma estreita ligação com o modo de exercer o poder faraônico em Amarna, que será abordado a seguir.



1.2 Legitimação e suas representações: aparatos simbólicos do exercício do poder no Egito

Tradicionalmente relacionado à religião, o poder no antigo Egito emanava da associação entre o soberano e os deuses de seu extenso panteão. O exercício do poder será focado do ponto de vista da função

¹¹⁹ CARDOSO, Ciro Flamarion. Gênero e Androginia em Amarna (século XIV a.C.) In: BAKOS, Margaret Marchiori; SILVEIRA, Eliana Ávila. *Vida, cotidiano e morte: estudos sobre o Oriente Antigo e a Idade Média*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2012. P 66.

¹²⁰ HORNUNG, Erik. *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Translated from the german by John Baines. New York: Cornell University Press. 1996. P 244.

faraônica, devido à natureza das fontes pesquisadas, que remetem a um contexto de documentação oficial dos governos.

Na historiografia relativa ao antigo Egito, é de praxe nomear o governante egípcio como faraó ( *pr ʿ3*), contudo, das várias formas de designar essa figura nas fontes históricas egípcias, a palavra mais comum era nesu ( *nsw*)¹²¹, que os egiptólogos convencionaram traduzir por rei¹²².

O termo “faraó” se difundiu devido à tradução feita pelos gregos, mas na verdade, em sua origem ele significava “casa grande”, ou seja, o palácio real. Acredita-se que a expressão passou a ser usada para designar também a pessoa do rei¹²³ – o ocupante do palácio – a partir do Reino Novo¹²⁴.

A figura real reúne uma série de aspectos que não se dissociam: ele é homem, sacerdote e herdeiro da estirpe divina, visto que é filho dos deuses, sendo ele mesmo um deus. Em sua função de sacerdote, ele passa por rituais diários de purificação, e na esfera pública esses rituais acontecem através dos festivais, como o jubileu, ou com cerimônias que se cumprem durante a

¹²¹ Esta é uma das formas de grafia do termo, para mais BUDGE, E. A. Wallis. *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*. Vol I. New York: Dover Publications, Inc, 1978.p 391-392.

¹²² Ainda que este termo seja uma criação posterior ao contexto egípcio, a ideia que ele expressa serve à compreensão do papel do soberano no caso do Egito. Desde sua decifração, a língua egípcia é objeto de constantes estudos a fim de aperfeiçoar o sentido dos termos usados para a tradução das fontes. Somado a isso, está o fato de que esta sociedade não cunhou palavras para denominar conceitos mais generalizantes, como “política”, “religião”, “economia”, que são utilizados nos modelos epistemológicos atuais. CARDOSO, Ciro Flamarion. Guerra, economia e sociedade no Egito do Reino Novo (séculos XVI-XI a.C.) In: FUNARI, Pedro Paulo A.; CARVALHO, Margarida Maria; CARLAN, Claudio Umpierre; SILVA, Érica Cristhyane Moraes da (Orgs.). *História Militar do Mundo Antigo: guerras e identidades*. São Paulo: Annablume; Fapesp; Campinas:Unicamp, 2012.p 15. Um exemplo de tradução que foi revisitada é o caso do conceito de “ba”. O ba egípcio era uma das partes do ser humano, o aspecto de livre variação do corpo, que, depois de morto conservava todas as funções da vida. WENDRICH, Willeke. Identity and Personhood. In: WENDRICH, Willeke (Ed.) *Egyptian Archaeology*. Blackwell Publishing Ltd, 2010. P 208. Por algum tempo, esse termo foi traduzido como “alma” ou “espírito”, o que é baseado numa oposição cristã entre corpo e alma que não faz sentido para o contexto egípcio, em que o ser humano é formado por uma junção de vários elementos, como o ba, o ka, o nome, a sombra, entre outros. Pelo equívoco da compreensão que a substituição do termo provoca, hoje se opta por não traduzi-lo, já que não há nenhuma palavra atual que encerre o conceito de ba egípcio.

¹²³ Egiptólogos como John Baines acreditam que o uso do termo “faraó” é anacrônico para boa parte da história egípcia, o símbolo central dessa sociedade seria melhor denominado como rei do Egito. BAINES, John. Kingship, definition of culture, and legitimation. In: O’CONNOR, David and SILVERMAN, David P. *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden: Brill, 1995. P 3. Nesta dissertação os dois termos serão usados por uma questão didática de reconhecimento generalizado da figura do rei egípcio como faraó.

¹²⁴ BAKOS, Margaret Marchiori. Eu Faraó. E você? In: FUNARI, Pedro Paulo A. e SILVA, Maria Aparecida O. (org.) *Política e Identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.p 16.

coroação ou após sua morte, em seu *Templo de milhões de anos*, como são denominados os templos funerários faraônicos onde se cultuava sua memória, numa alusão à duração do *post-mortem*; já que o sepultamento era feito nas tumbas escavadas no Vale dos Reis.

Ao interpretar essa função faraônica descrita pelo epíteto “Senhor do Ritual”, foi cunhada a expressão *Kultpolitik*, ou seja, política cultural, utilizada por alguns egiptólogos em referência à ação religiosa do faraó na dimensão terrena.¹²⁵ O desenvolvimento regular do ritual cotidiano no templo, garantindo a presença do deus, é o que assegurava a manutenção da ordem no governo egípcio, caracterizado, portanto, como política cultural direcionada a conservar íntegra a *maat* na terra, para que o ciclo da vida se desenvolva regularmente e ininterruptamente no tempo.¹²⁶

Sendo assim, o soberano egípcio é um rei na maior parte do tempo distante aos olhos dos habitantes de seu território, mas interfere cotidianamente na vida de seus súditos assegurando a proteção divina por meio dos cultos, assim como as divindades, ao mesmo tempo presentes e inalcançáveis. Caso o faraó falhasse em contentar o mundo divino, isso poderia afetar o equilíbrio do universo, o que incluía consequências ambientais, especialmente inundações irregulares¹²⁷, que prejudicariam a população egípcia. Apesar deste aparente distanciamento, os faraós distribuíam diversas representações pelas cidades com prováveis fins de demonstração de poder, dessa forma, é plausível que dificilmente a população não teria contato ao menos alguma vez com uma imagem que remetesse ao soberano.

As fontes da realeza difundem o discurso de que ter um faraó reinando sobre o Egito era algo desejado pela sociedade, visto que ele era controlador das dualidades que formavam o mundo, como já comentado anteriormente. Era preciso equilibrar as forças da ordem e do caos, da vida e da morte, e assim por diante. O dever do rei era assegurar a *maat* e subjugar *isfet*, o caos social. Porém, *maat* engloba muito mais do que apenas o oposto de *isfet*, ela é a ordem cósmica, que só pode ser mantida por constante recriação e

¹²⁵ AMENTA, Alessia. *Il Faraone – Uomo, Sacerdote, Dio*. Salerno Editrice, Roma, 2006, p 29.

¹²⁶ *Ibidem*, p 30.

¹²⁷ RICHARDS, Janet. Kingship and Legitimation. In: WENDRICH, Willeke (Ed.) *Egyptian Archaeology*. Blackwell Publishing Ltd, 2010. p 56.

renovação¹²⁸. Esta interpretação ajuda a compreender a dimensão da atuação real, bem como sua manutenção ao longo do tempo, mantida por um rico panorama de artifícios como mitos, símbolos e instituições que manipulavam as ideias e dirigiam as vidas das pessoas¹²⁹. Por isso as atribuições do governante egípcio abrangiam obrigações administrativas, militares e ritualísticas, visto que não havia uma separação clara entre esses aspectos. Essa conexão entre deuses e rei era essencial em regimes políticos que encaravam a realeza como instituição responsável pelo equilíbrio cósmico-social.¹³⁰

A política faraônica tem como principal instrumento de justificação a legitimidade divina, já que no Egito, os governantes eram considerados deuses na terra. Ela se dava por meio da associação e identificação do faraó com as divindades do panteão egípcio:

O discurso ideológico do faraonato, cujo suporte erudito e intelectual residia nos principais grupos sacerdotais e, nestes, nas mais altas figuras da hierarquia clerical, emerge como um discurso religioso nos seus fundamentos, processos e eficácia.¹³¹

Deste mecanismo legitimador do poder faraônico, fazia parte uma simbologia particular, caracterizada pelo esforço de aproximação do governante aos deuses, especialmente aqueles que possuíam laços estreitos com o sistema político egípcio, como Rá, de quem o faraó aparece como filho, e Hórus, de quem o faraó é a representação terrestre:

Cada faraó, ao ser coroado, tornava-se encarnação de Hórus, filho de Osíris e Ísis. Em outras palavras, o monarca do Egito descendia em linha direta do deus criador do Universo; portanto por direito de linhagem e herança, era o dono do mundo e de tudo o que ele contivesse. O mito da criação entrelaçava-se com o da monarquia divina.¹³²

¹²⁸ WENDRICH, Willeke. *Egyptian Archaeology: from Text to Context*. In: WENDRICH, Willeke (Ed.) *Egyptian Archaeology*. Blackwell Publishing Ltd, 2010, p 7.

¹²⁹ KEMP, Barry J. *Ancient Egypt: anatomy of a civilization*. New York: Routledge, 1989.p 7.

¹³⁰ SALES, José das Candeias. *A Ideologia Real Académica e Egípcia*. Editorial Estampa. Lisboa, 1997, p 88.

¹³¹ *Ibidem*, p 245.

¹³² CARDOSO, Ciro Flamarion. Gênero e Androginia em Amarna (século XIV a.C.) In: BAKOS, Margaret Marchiori; SILVEIRA, Eliana Ávila. *Vida, cotidiano e morte: estudos sobre o Oriente Antigo e a Idade Média*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2012.p 62.

De fato, se observa a forte presença da figura dos deuses, que muitas vezes aparecem em frases de efeito similar nos mais diversificados registros, utilizadas quase como fórmulas nas fontes relacionadas ao poder.

Durante o Reino Novo há uma renovação da memória em relação à divinização do faraó. Ela remonta ao Reino Antigo, ápice da identificação do faraó como um deus, já que ele se diferenciava das pessoas comuns pela promessa de imortalidade; todavia essa divinização do soberano é revisitada intencionalmente pelos governantes do Reino Novo, em diversos tipos de manifestações. Segundo Darnell e Manassa, desde o advento da XVIII dinastia, os textos de Kamés já expressavam essas ressignificações, em que a divindade do rei não é diminuída, mas ele passa a destacar-se mais em um papel de participante ativo e motivador da História¹³³.

A legitimação real, portanto, se baseava num conjunto de tradições - ritualísticas, iconográficas e narrativas - que perpassaram o Egito faraônico e foram, na maioria das vezes, aparentemente efetivas quanto ao reconhecimento da autoridade do soberano a partir da afirmação de sua identidade divina. É possível que essa centralização do poder na figura de uma pessoa fosse somente um dispositivo ideológico, pautado na representação artística monumental, na função mágica e memorial da escrita e nos discursos epigráficos, já que a administração daquilo que era palpável, como a distribuição de cereais e o controle das inundações, era provavelmente responsabilidade dos encarregados pelos nomos¹³⁴, uma espécie de divisão provincial egípcia ao longo das margens do Nilo. Talvez essa descentralização da organização do nível concreto da vida motivasse tantas expressões legitimadoras por parte do faraó, que se ocupava, num plano ideológico, da ordenação cósmica do mundo e da garantia da unificação do Egito como um só povo, evento central do começo do período dinástico e uma das razões da

¹³³ DARNELL, John Coleman; MANASSA, Colleen. *Tutankhamun's Armies: Battle and Conquest during Ancient Egypt's Late 18th Dynasty*. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, 2007. P 17

¹³⁴ HUSSON, Geneviève; VALBELLE, Dominique. *Instituciones de Egipto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998. P 69.

existência do rei¹³⁵. Não se sabe exatamente como essas demonstrações de reafirmação do poder eram recebidas pela população. A cultura material é uma alternativa que permite compreender o cotidiano dessas camadas, porém muitas vezes não é suficiente para responder determinadas problematizações.

De acordo com John Baines, a associação indissolúvel do cosmos e realeza pode parecer inevitável para seus protagonistas, mas numa sociedade complexa como a egípcia, as ideias das pessoas não podiam ser totalmente restringidas, e deve ter havido construções alternativas do cosmos, mesmo se essas evidências são pequenas ou inexistentes, a possibilidade de que tenham existido, somada ao conjunto extremamente restrito dos contextos sociais que tiveram suas evidências preservadas, deveria ser levada em conta¹³⁶. Desta forma, a acessibilidade às fontes favorece a interpretação do aparato de representações produzidas pelo poder político egípcio com fins de legitimar-se, mas em contrapartida não há a mesma abundância de vestígios que possibilitem uma profunda análise sobre como a recepção desse discurso intencionalmente arquitetado se dava junto às camadas mais baixas:

Materiais diversos estariam, portanto, disponíveis para quem quisesse estudar as formas de violência praticadas pelo Estado egípcio em diversas épocas. Pelo contrário, dificuldades enormes de documentação cercam o tema das formas de oposição ao Estado faraônico egípcio, de parte dos grupos dominantes e, ainda mais, dos grupos populares. A lesa-majestade – dado o caráter ideologicamente atribuído à monarquia pela ínfima elite letrada que gerou as fontes disponíveis e encomendou a parte de longe majoritária dos monumentos – era também crime religioso e até cósmico naquela sociedade.¹³⁷

A escassez de fontes não significa necessariamente que não existiam formas de resistência ao poder faraônico, mas que, infelizmente, os documentos de que dispomos não nos permitem interpretar de maneira mais

¹³⁵ A questão do vínculo a um espaço territorial específico reconhecido como domínio real é discutida através da criação de termos como “paisagens políticas”. RICHARDS, Janet. *Kingship and Legitimation*. In: WENDRICH, Willeke (Ed.) *Egyptian Archaeology*. Blackwell Publishing Ltd, 2010. p 55-56.

¹³⁶ BAINES, John. *Kingship, definition of culture, and legitimation*. In: O’CONNOR, David and SILVERMAN, David P. *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden: Brill, 1995. P 8-9.

¹³⁷ CARDOSO, Ciro Flamarion. *Violência e política no Egito Antigo*. In: *Violência na História*. BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha; MOURA, José Francisco de (orgs.). Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2009. P 13.

denza como elas se dariam. Seguramente, nem sempre o discurso real convencia a população, visto que é possível notar a possibilidade de ocorrência de transgressões ao considerar as entrelinhas de algumas evidências, uma delas é o próprio Edito de Horemheb, citado no terceiro capítulo. Para além, Dominique Valbelle aponta que os próprios egípcios podiam ser considerados como uma fonte de problemas por meio de algumas imagens dos Nove Arcos¹³⁸, onde, misturados aos asiáticos, núbios, líbios, às vezes pode-se encontrar um egípcio do Delta e um do Alto Egito¹³⁹. Relatos ou ameaças de transgressão não tinham muita circulação entre os documentos legitimadores do ofício faraônico, mas eram mais comuns na literatura ou mesmo em correspondências ou tratados com outros reinos, que não necessariamente ficavam aos olhos das pessoas. Um exemplo disso é o Tratado egípcio-hitita entre Ramsés II e Hattusili III¹⁴⁰, que, entre as muitas cláusulas de reciprocidade, prevê que os reis auxiliem um ao outro em caso de levantes de sua própria população ou de faltas contra o soberano:

Bem, se Ramsés Meriamon se enfurece contra os súditos que lhe pertencem e que tenham cometido algum delito contra ele, ele sairá para massacrá-los. Então, o grande chefe de Hatti agirá com ele para derrubar aqueles que, seja quem for, o tenham enfurecido.¹⁴¹

O Tratado adverte que havia punições mesmo para aqueles que se deslocavam de um lugar para outro entre ambos os domínios reais, sendo que os chamados ‘fugitivos’ deveriam ser entregues de volta a sua terra de origem,

¹³⁸ Os povos dos Nove Arcos são frequentemente retratados sendo vencidos pelos faraós nas fontes egípcias, e seriam, segundo Ciro Flamarion Cardoso “inimigos e agentes da desordem cósmica que o faraó do Egito devia massacrar como parte de sua função de manter a ordem do universo, cuja lista variava conforme as circunstâncias históricas.” CARDOSO, Ciro Flamarion. Deslocamento e alteridade: a associação da distância e da viagem com o estranho e o maravilhoso entre os antigos egípcios. In: *Phônix*. Laboratório de História Antiga/ UFRJ. Ano 16, v 16, n.1. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010. P 18.

¹³⁹ VALBELLE, Dominique. *Les Neuf Arcs: l'Égyptien et les Étrangers de la préhistoire à la conquête d'Alexandre*. Librairie Armand Colin, Paris, 1990. P 13.

¹⁴⁰ Esta fonte pode ser encontrada em: BERNABÉ, Alberto e ÁLVAREZ-PEDROSA, Juan Antonio (Ed.) *Historia y Leyes de los Hititas: Textos del Reino Medio y del Imperio Nuevo*. Madrid: Ediciones Akal, 2004. P 228 – 237; LALOUETTE, Claire. (Traductions et commentaires) *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. Des Pharaons et des hommes*. Mayenne: Éditions Gallimard, 1984, p 84-89; e BRESCIANI, Edda. *Letteratura e poesia dell'antico Egitto: cultura e società attraverso i testi*. Torino: Giulio Einaudi editore, ed. 2007. P 286 -291.

¹⁴¹ Tradução livre realizada a partir da versão de LALOUETTE, C. *Op cit.* P 86.

dando margem à interpretação de certa coerção entre rei e súditos para que permanecessem sob sua autoridade.

Esses são apenas alguns dos motivos que reforçam a ideia da necessidade de contínua legitimação por parte do faraó e do modelo de realeza, a fim de manter seu status frente a desenvolvimentos que poderiam desvalorizar sua eficácia¹⁴². Para legitimar-se, era preciso ser o detentor de processos e artifícios que permitissem a difusão da aceitação da ordem então estabelecida, daí o vasto repertório de representações faraônicas embasadas na capacidade comunicativa dos símbolos. Possivelmente, a reincidência de mecanismos que pudessem justificá-los como soberanos era percebida especialmente junto aos grupos mais abastados, como o sacerdócio e os altos funcionários administrativos e militares, que tinham maior acesso tanto aos locais onde se situavam as representações concretas de legitimação – como estátuas e relevos em templos, decretos em estelas, ou relatos epigráficos – quanto à linguagem e à simbologia utilizada para construir tais discursos.

Além da já comentada proximidade com os deuses, ao longo de sua existência, a formulação da identidade e da autoridade faraônica desenvolveu diversos aparatos simbólicos como instrumento de reafirmação de seu poder. Atualmente, estudiosos têm se debruçado sobre a problemática da identidade, dando a ela um caráter de pertencimento ou exclusão, mas no caso do Egito antigo, a questão identitária na esfera faraônica trata-se de uma construção deliberada, como explana Willeke Wendrich:

A caracterização, manipulação e administração da identidade individual ou em grupo são uma parte integrante da norma faraônica. Reis comprovadamente reinventaram suas ligações com o passado e sua incorporação geográfica e social no presente, como parte de um processo de legitimação.¹⁴³

Como descrito anteriormente, a função faraônica era cuidar do restabelecimento e da constante regeneração da *maat*, sendo o rei o único

¹⁴² BAINES, John. Kingship, definition of culture, and legitimation. In: O'CONNOR, David and SILVERMAN, David P. *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden: Brill, 1995. P 3-4.

¹⁴³ WENDRICH, Willeke. Identity and Personhood. In: WENDRICH, Willeke (Ed.) *Egyptian Archaeology*. Blackwell Publishing Ltd, 2010. P 201.

capaz de garantir a ordem estabelecida no início dos tempos¹⁴⁴, mas para isso não bastava somente resguardar o culto aos deuses, era preciso agir de acordo com uma série de medidas. De acordo com Erik Hornung, a reordenação terrena só era atingida pelo faraó com medidas que superassem o que já havia sido feito antes:

O papel do criador obrigava cada rei a fundar algo de novo, a superar as obras dos seus antecessores, por exemplo, com o “alargamento das fronteiras” através de campanhas militares. Essa missão é facilitada pela concepção do templo egípcio que, ao contrário do grego, nunca é projetado como uma estrutura acabada e que pode, portanto, ser constantemente ampliado.¹⁴⁵

Uma das maneiras mais expressivas de desempenhar a manutenção da ordem é a construção de monumentos. Ao longo da história egípcia, os faraós se preocuparam em erigir monumentos que fossem “dotados de eternidade”, mesmo aqueles que governaram por breves períodos têm registros de construções, que se alternavam entre templos, obeliscos, palácios, pilones¹⁴⁶, ou até adições de relevos a trabalhos já existentes, entre outros:


Senhor da guerra e senhor dos monumentos: eis os dois aspectos fundamentais do comportamento histórico do faraó. Nos seus títulos há sempre referência à construção de “monumentos” (*menu*): podiam ser edifícios, estelas, obeliscos e estátuas [...]¹⁴⁷

Segundo José das Candeias Sales, ocorre a institucionalização de dispositivos simbólicos como instrumento de dominação político-social para fins de controle e poder. Essa ideologia exprime os interesses daqueles que a produzem sendo uma teoria de aparências manipulável¹⁴⁸. Por isso, o aparato simbólico do poder utilizado pelo faraó continha uma série de objetos,

¹⁴⁴ AMENTA, Alessia. *Il Faraone – Uomo, Sacerdote, Dio*. Roma: Salerno Editrice, 2006, p 45.

¹⁴⁵ HORNUNG, Erik. O Rei. In: DONADONI, Sergio (org.) *O Homem Egípcio*. Lisboa: Editorial Presença. 1994, p 258.

¹⁴⁶ Chamam-se pilones os portões de entrada monumentais dos templos egípcios, flanqueados por duas torres trapezoidais mais altas, com inscrições e imagens nas paredes. Seu símbolo

hieroglífico era similar a sua forma:  .

¹⁴⁷ HORNUNG, E. *Op cit.* p 257.

¹⁴⁸ SALES, José das Candeias. *A Ideologia Real Acádia e Egípcia*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.P 88.

titulaturas e representações que se repetem ou se renovam ao longo da história egípcia.

Certamente um dos mais antigos cânones artísticos relacionados ao poder faraônico é a representação do massacre de inimigos.(Figura 3) A figura do faraó empunhando uma arma e massacrando inimigos aparece desde o começo do período dinástico¹⁴⁹, é mantida durante os Reinos Antigo e Médio e ganha especial atenção durante o Reino Novo, pois esse período da história egípcia é caracterizado por um aumento das relações entre egípcios e estrangeiros. Os faraós também se faziam representar em batalhas, como por exemplo, o relato da batalha de Kadesh, de Ramsés II. O massacre dos inimigos representado no pilone mais externo do templo atuava em via de mão dupla: ao mesmo tempo em que o faraó detém o poder para massacrar os inimigos também é aquele que protege a entrada do templo da ameaça do mal, em uma representação da vitória sobre as forças do caos.



Figura 3 – Representações do Massacre de Inimigos no Templo de Medinet Habu, Foto da autora.

¹⁴⁹ WILKINSON, Richard H. *Symbol & Magic in Egyptian Art*. New York: Thames and Hudson, 1994.P 176.

Além dos motivos militares descritos, o faraó era ainda representado em relevos e pinturas em sua função religiosa, ou seja, fazendo oferendas para os deuses. Em ambas, a pessoa do soberano está totalmente submetida à função que tem que desempenhar. Por conseguinte, mesmo na arte figurativa, o rei não é reproduzido como indivíduo, mas como tipo ideal.¹⁵⁰ O principal ponto de exposição destas representações eram os templos:

Assim, a imagem do faraó na parede externa do templo seria colossal, podendo ser representada como um guerreiro subjugando os inimigos que, apesar de serem desenhados como humanos, podiam representar as forças caóticas a serem derrotadas. [...] nas áreas internas do templo, onde apenas alguns grupos sacerdotais podiam transitar, as representações do faraó não precisavam ser tão grandiosas, pois dentro do templo esse personagem dual era visto em seu viés humano, que deve prestar culto aos deuses para que seja apoiado por eles em seu governo, garantindo o poder necessário para a manutenção do mundo ordenado.¹⁵¹

Mesmo em dimensões reduzidas se comparadas às representações das paredes externas dos templos, nas quais os súditos deveriam reconhecer prontamente quem era o faraó e quais eram seus deveres; as imagens do soberano não deixam de apresentar interiormente as mesmas proporções dos deuses¹⁵², padrão da arte egípcia que atribui à diferença ou a igualdade de tamanhos um significado hierárquico¹⁵³, por isso, nas representações do faraó, ele é sempre a maior figura quando representado com homens, mas tem a mesma estatura que os deuses, pois eles são igualmente importantes. Além de ser representado em figura humana, o faraó poderia ainda ser identificado com animais que simbolizassem o poder, como o touro¹⁵⁴ e o falcão¹⁵⁵, em uma alusão aos deuses com essas formas.

¹⁵⁰ HORNUNG, E. O rei. In: DONADONI, Sergio (org.). *O Homem Egípcio*. Lisboa: Editorial Presença, 1994. p 243.




¹⁵¹ GRALHA, Júlio César Mendonça. *Deuses, faraós e o poder: legitimidade e imagem do deus dinástico e do monarca no antigo Egito*. Rio de Janeiro. Barroso Produções Editoriais 2002, p 105.





¹⁵² *Idem*, p 105 – 106.

¹⁵³ LALOUETTE, Claire. *L'art Figuratif dans L'Égypte Pharaonique*. Paris: Champs Flammarion, 1996. P 74.

¹⁵⁴ Há muito o touro tinha se tornado ligado à ideologia real, como um animal que inspirava um grande respeito por sua força e virilidade. KAMIL, Jill. *The Ancient Egyptians. Life in the Old Kingdom*. Cairo: The American University in Cairo Press. 1996. P 38.

Dentre os objetos que remetiam à ideia de poder, os faraós eram detentores de vários acessórios de uso exclusivo, que cumpriam uma função de identificação do personagem que os portava, visto que “existe uma associação entre a identidade da pessoa e as coisas que uma pessoa usa.”¹⁵⁶

Entre esses apetrechos, nota-se o uso da barba postiça – até mesmo em faraós mulheres – o cetro *uas* () que simboliza estabilidade e é empunhado também pelos deuses, e o cetro *heqa* (), este artefato costuma aparecer junto com o flagelo *nekhakha* () que transmite autoridade, como no célebre material funerário de Tutankhamon.

No entanto, o mais expressivo objeto de poder era a coroa, que no Egito podia apresentar variados formatos, entre eles os principais seriam a coroa azul *Kheprsh* () que se destacou na arte do no Reino Novo, sendo às vezes confundida com uma coroa de guerra por apresentar formato similar a um elmo, a Coroa Branca *hedjet* () que simbolizava o Alto Egito e a Coroa Vermelha *deshret* () representante do Baixo Egito. Certamente, entre elas, a mais importante e representativa era a Coroa Dupla *pa-sekhemty*¹⁵⁷ () que unia Alto e Baixo Egito¹⁵⁸.

Estes são alguns dos componentes da figura faraônica mais explorados pela iconografia, comunicando uma mensagem de privilégio e exercício do poder:

A polissemia da palavra *identidade* articula-se a diversos símbolos, tais como as maneiras de se expressar através da indumentária, da linguagem, do pensamento, das formas discursivas, enfim, da retórica persuasiva. Nesse sentido, a

¹⁵⁵ WILKINSON, Richard H. *Symbol & Magic in Egyptian Art*. New York: Thames and Hudson, 1994., p 18.

¹⁵⁶ WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.p 10.

¹⁵⁷ Também conhecida por *pschent*, corruptela grega para a nomenclatura egípcia.


¹⁵⁸ SHAW, Garry J. *The Pharaoh: life at court and on Campaign*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2012.P 21


utilização de um desses símbolos denota um processo de identificação mútua.¹⁵⁹


Além da carga identitária presente nos pertences reais, os títulos de um faraó também funcionavam como indicadores de seu ofício no Egito e são carregados de valor simbólico, tornando esses epítetos essenciais para um governante, pois deixavam transparecer sua ligação com a esfera divina:

Qual cartão de apresentação, fundamental para o reconhecimento e aceitação do seu portador como rei sobre todo o Egito, a altissonante titulatura egípcia constitui um elemento essencial na propaganda faraônica. Comportando-se como uma fórmula retórica, o conjunto de títulos do faraó invocava uma estreita relação com as divindades – designadamente Hórus, Rá, Uadjit e Nekhbet – e, dessa forma, funcionava como legitimação do exercício do poder pelo faraó.¹⁶⁰

A titulatura do faraó era composta por cinco nomes¹⁶¹: o primeiro é o

nome de Hórus (), que identifica o soberano como “Hórus vivo na terra”,

herdeiro de Osíris. O segundo é o nome das Duas Senhoras (*nebtj* ) que é concebido como o soberano que unifica as Duas Terras sob uma coroa, e aparece com os hieróglifos que representam as deusas do Alto e Baixo Egito, sendo a primeira o abutre Nekhbet e a segunda a deusa serpente Uadjit. O

terceiro componente da titulatura real é o nome de Hórus de Ouro (), que ainda desperta debates entre os egiptólogos, alguns afirmam que não se sabe qual seria o significado deste nome¹⁶², outros especulam que poderia se tratar de uma ligação com a durabilidade do ouro, assim como deveria ser com a realeza¹⁶³. Os dois últimos títulos do faraó aparecem já escritos dentro de

¹⁵⁹ CARVALHO, Margarida Maria. As Marcas da Política na construção de uma Identidade plural. In: FUNARI, Pedro Paulo A. e SILVA, Maria Aparecida O. (org.) *Política e Identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009. P 10.

¹⁶⁰ SALES, José das Candeias. *A Ideologia Real Acadêmica e Egípcia*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, p 193 – 194.

¹⁶¹ SHAW, Garry J. *The Pharaoh: life at court and on Campaign*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2012. p 20.

¹⁶² BAINES, John. Kingship, definition of culture, and legitimation. In: O’CONNOR, David and SILVERMAN, David P. *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden: Brill, 1995. p 9.

¹⁶³ SHAW, G. *Op cit*. P 20.

se repetir em nomes de soberanos não necessariamente na mesma época ou dinastia, acentuando a concepção de realeza daquele momento¹⁶⁸, e em alguns casos poderiam exprimir também um programa de governo, como no caso dos três primeiros nomes – o de Hórus, Duas Senhoras e Hórus de ouro – que se convencionou traduzir por entender-se que poderiam passar breves mensagens políticas sobre aspectos do passado, presente e futuro do rei¹⁶⁹. No exemplo dado acima, a titulação de Tutankhamon, esses títulos fazem referência à pacificação e adoração dos deuses, talvez em contraponto com o culto real privilegiado outrora desfrutado pelo deus Aton.

O aspecto humano do rei era exprimido particularmente nos contos¹⁷⁰, assim como a passagem linear do tempo, que será abordada na próxima subdivisão.

Seguindo o parâmetro da titulação real de não expressar a individualidade do soberano, na arte ele era representado em estátuas e relevos também de maneira idealizada, sempre na juventude. Assim como qualquer ser humano, o faraó ia perdendo sua força com o passar dos anos e a proximidade da velhice, mas para contornar isso, um dos mecanismos criados foi o *Heb Sed*, denominado por alguns estudiosos como “jubileu”, um festival de renovação da força física e da estabilidade do faraó que se realizava após 30 anos de governo e depois disso poderia ser feito com mais frequência¹⁷¹. Como o festival tinha um caráter legitimador, alguns governantes, quando se viam em uma situação de instabilidade política, realizaram-no mesmo antes do período estipulado. Esse domínio do tempo a seu favor era outra prerrogativa faraônica.

Toda coroação era contada a partir de um regime temporal cíclico, começando do ano 1 a cada novo governante entronizado. Havia um interesse em manter a instituição faraônica como perpétua, independente do indivíduo que ocupasse a função no momento. Por isso, as substituições em um monumento do nome de um faraó anterior pelo que estava no poder eram

¹⁶⁸ HORNUNG, Erik. O Rei. In: DONADONI, Sergio (org.) *O Homem Egípcio*. Lisboa: Editorial Presença. 1994.p 241.

¹⁶⁹ GALÁN, José Manuel. *El imperio egipcio: Inscripciones, Ca. 1550-1300 a.C.* Edición y Traducción. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2002.p 30.

¹⁷⁰ PARKINSON, R.B. *Voices from Ancient Egypt: an Anthology of Middle Kingdom Writings*. University of Oklahoma Press. 1991.p 38.

¹⁷¹ MOSCHETTI, Elio. *Horemheb. Talento, Fortuna e Saggezza di un re*. Torino: Ananke, 2001. P 113.

comuns no Egito e podiam funcionar como estratégias de legitimação. Porém, os registros cronológicos dos reis que passaram pelo trono egípcio também existiam, mas geralmente essa organização do passado linear, ordenado pelos governos dos faraós, era restrita às partes mais internas dos templos, em que poucos tinham acesso, como, por exemplo, no templo Sety I (1294-1279 a.C.) e Ramsés II (1279- 1213 a.C.) em Abydos. Essas listas reais são imbuídas de historicidade, mas também de subjetividade, já que os nomes de alguns faraós, como Akhenaton e Hatshepsut, foram intencionalmente excluídos.

Para analisar o papel do tempo e da história na legitimação do rei egípcio, é preciso alargar os horizontes da compreensão de tempo cíclico e linear. A discussão aprofundada do contraponto entre as duas noções temporais seria assunto suficiente para outra dissertação, talvez uma tese, dada a enorme quantidade de material documental disponível e o sólido debate já existente em torno de como os egípcios interpretavam seu passado. Por ora, teremos de nos contentar com uma breve apresentação dessas concepções. Primeiramente, o conceito de “eternidade” se dividia conforme as duas visões do tempo: *neheh*, que simbolizava uma percepção cíclica ligada às repetições infundáveis, como os ciclos da natureza; e *djet*, que representa a permanência temporal de forma linear e contínua¹⁷². Segundo Coelho e Santos, a sucessão dos reis nessas listas poderia ser compreendida de acordo com a noção do tempo linear, associada à eternidade-*djet*¹⁷³.

O ofício faraônico era permeado por ambas as noções de tempo e eternidade: o soberano deveria construir monumentos que durassem “para sempre” e a monarquia deveria perdurar “eternamente”. Os documentos oficiais costumavam ser bem demarcados no tempo, constando o ano de reinado do governante e a estação do ano, e certamente a população sabia que a política era vivenciada de maneira linear, principalmente através da ocorrência das cerimônias de coroação e sepultamento dos reis, mas o caráter cíclico do tempo estava muito presente em todo o discurso monárquico que visava a manutenção contínua desse regime, e não dependia do aspecto humano e

¹⁷² COELHO, Liliane Cristina; SANTOS, Moacir Elias. A escrita da História do Egito antigo. *NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade*, Ano VII, Número I, 2014. P 265.

¹⁷³ *Ibidem*. P 269.

transitório da pessoa do rei¹⁷⁴. Portanto, como ferramenta de legitimação, essas listas reais não se dedicavam necessariamente ao enaltecimento da memória dos antecessores, mas ao sucesso da perpetuação do governo faraônico, o que, logicamente, era uma construção ideológica que solapava a existência de períodos de instabilidade política:

A composição das listas com os nomes dos reis anteriores não tinha exatamente a função de lembrar o passado para exaltar ou para mostrar como ele tinha sido superado, mas servia para conectar o presente com um determinado passado e, assim, legitimar uma situação que poderia ser questionada. Com as "Listas de Reis" o presente busca sua razão de ser, sua justificação, argumentando sua ligação com um passado inquestionável, já quase mitificado pelo passar do tempo¹⁷⁵.

Como já foi pontuado anteriormente, o debate sobre a escrita da História no Egito suscita questões sobre como ela poderia conferir legitimidade num período cíclico de governo que valoriza a preservação contínua do rei, e a que construção de passado os soberanos desejavam ligar-se. Devido à complexidade destas e de outras problemáticas relativas ao tempo e à história no domínio e no discurso faraônico, este tema não poderá ser aprofundado nesta dissertação, mas talvez possa se desenvolver no futuro.

Por ora, passemos das características gerais da legitimidade faraônica às vicissitudes do tema durante o período amarniano. A XVIII dinastia egípcia foi marcada por sucessões reais confusas, reapropriações de monumentos, transformações e restaurações religiosas e a ascensão de personagens não vinculados à família real, o que leva ao fim desta dinastia e início da seguinte. Com um período de reinado que abrange uma crescente internacionalização e alguns acontecimentos conturbados que contrapõe a noção de *maat*, e tal dinastia é um campo profícuo para a análise das estratégias que legitimaram certos faraós no poder, como por exemplo, as narrativas criadas por Hatshepsut (1473 – 1458 a.C.) e Horemheb, a primeira grafada nas paredes de seu *Templo de milhões de anos* em Deir el-Bahari, a segunda presente no

¹⁷⁴ GALÁN, José M. El paso del tiempo y el recuerdo del pasado en el antiguo Egipto. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Vol 59, n 1. 2004. P 38.

¹⁷⁵ *Ibidem*. p 45.

Texto de Coroação desse faraó, que será analisado no segundo capítulo desta pesquisa.

Apesar da distância temporal, ambos os discursos fazem referência à intervenção dos deuses para a ascensão destes personagens como faraós. A situação dos dois governantes também é bem diferente: depois da morte de Thotmés II (1492 – 1479 a.C.), a rainha Hatshepsut, sua esposa e meio-irmã, torna-se regente do jovem Thotmés III (1479- 1425 a.C.), filho de Thotmés II com uma esposa secundária, porém, ela acaba ocupando o trono e exercendo esse período de regência como faraó até sua morte, e não até que o herdeiro real chegasse à idade adulta. Isso pode ter motivado Thotmés III, que viria a ser um dos faraós mais poderosos do Egito, a apagar evidências de sua antecessora, tomando para si os monumentos que ela construiu, e incorporando esses anos de reinado aos seus¹⁷⁶.

Para legitimar-se, Hatshepsut criou uma narrativa em que ela é a própria filha do deus Amon, relatando como sua mãe teria engravidado dessa divindade:

Palavras ditas por Amon, senhor dos tronos das Duas Terras, à rainha: 'Certamente, Khenemetimen-Hatshepsut será o nome desta menina que eu coloquei em teu corpo conforme as palavras saídas de tua boca. Ela exercerá essa ilustre e benéfica função real nesta terra inteira; para ela será meu valor, para ela meu poder, para ela minha força, minha grande coroa lhe pertencerá, ela governará as Duas Terras, ela conduzirá todos os vivos.'¹⁷⁷

Além de seu poder emanar diretamente do deus Amon, a rainha também fez-se representar como faraó, aderindo aos padrões masculinos, e inclusive adotando símbolos do poder como a barba postiça. Suas fontes

¹⁷⁶ Atualmente, alguns egiptólogos levantam a hipótese de que a passagem do trono de Hatshepsut para Thotmés III teria ocorrido de maneira pacífica e a questão da reapropriação dos monumentos teria apenas um caráter legitimador para o recém-coroadado Thotmés III. Esta interpretação se originou pela análise de relevos dos anos finais do reinado de Hatshepsut em que ela e Thotmés III aparecem ambos como reis, ministrando seus afazeres juntos, numa alusão à co-regência ou a complementaridade da autoridade real. LABOURY, Dimitri. How and Why Did Hatshepsut Invent the Image of Her Royal Power? In: GALÁN, José M., BRYAN, Betsy M., DORMAN, Peter F.(Ed.) *Creativity and Innovation in the Reign of Hatshepsut*. Studies in Ancient Oriental Civilization • N 69, The Oriental Institute Of The University Of Chicago. 2010.p 89.

¹⁷⁷ LALOUETTE, Claire. (Traductions et commentaires) *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. Des Pharaons et des hommes*. Mayenne: Éditions Gallimard ,1984. P 31.

textuais às vezes intercalam o gênero em títulos e pronomes¹⁷⁸, e seu governo é tido como um período de prosperidade no Egito, em que muitas construções foram levadas a cabo, além da famosa expedição comercial ao Punt. Mas para alçar-se como governante, ela contava com um trunfo sanguíneo: era filha do faraó Thotmés I com a esposa real Ahmés¹⁷⁹, o que lhe conferia, de certa forma, uma vantagem em sua legitimidade.

Já Horemheb era um funcionário real sem nenhum vínculo familiar com a XVIII dinastia, que aparentemente só ascendeu ao poder pela falta de herdeiros do faraó que o antecedeu, daí a necessidade de justificar-se no trono. Como ele não poderia simplesmente repetir o discurso de Hatshepsut e colocar-se como fruto da união entre Amon e sua mãe – já que ele não detinha as mesmas prerrogativas parentais da faraó - em sua narrativa Horemheb não esconde sua origem comum, mas apresenta-se como o escolhido dos deuses, que teria sido conduzido por Hórus para ser coroado pelo próprio Amon.

Os dois relatos partem de uma base cultural compartilhada pela realeza, a questão da legitimidade divina do faraó. Como o governo do Egito deveria ser exercido pelo Hórus vivo na terra, a proximidade com as divindades era um fator essencial de legitimação. Quando Akhenaton promoveu a reforma amarniana, esses mecanismos legitimadores foram renunciados e substituídos por outros relacionados ao deus Aton, como o desfile real pela cidade de Amarna, que pode ser interpretado como um festival religioso¹⁸⁰, já que, se o faraó é uma representação do Aton, essa prática remete aos rituais que aconteciam nos festivais tradicionais dos deuses no Egito, em que a estátua do deus era levada em procissão.

De acordo com Alessia Amenta, Akhenaton introduziu outras inovações no poder faraônico, de alto valor simbólico, como por exemplo, o cortejo real ao invés dos festivais de caráter divino, escolta de militares para o rei em desfile,

¹⁷⁸ LABOURY, Dimitri. How and Why Did Hatshepsut Invent the Image of Her Royal Power? In: GALÁN, José M., BRYAN, Betsy M., DORMAN, Peter F.(Ed.) *Creativity and Innovation in the Reign of Hatshepsut*. Studies in Ancient Oriental Civilization • N 69, The Oriental Institute Of The University Of Chicago. 2010, p 50.

¹⁷⁹ GRIMAL, Nicolas. *História do Antigo Egito*. Tradução de Elza Marques Lisboa de Freitas. Rio de Janeiro: Forense, 2012. P 214-215.

¹⁸⁰ CHAPOT, Gisela. El Amarna: O Horizonte do Disco Solar. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S.; OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e espaço no Antigo Egito*. Niterói-RJ: PPGHistória-UFF, 2011. P 105.

exposição do faraó e seus familiares na “Janela das Aparições”, adoração pública de Akhenaton por seus cortesãos, revisão da parte do soberano de tropas e funcionários e representações do rei na intimidade familiar.¹⁸¹

Essas alterações se diferenciavam da maneira tradicional de governar e de legitimar a monarquia divina, pois é essa identificação a Hórus e Rá que permite ao faraó transitar entre os dois mundos e interagir com os deuses e, logo, choca-se com a estrutura ideológica de Akhenaton, baseada em seu estreito relacionamento com o deus Aton.

E além de refutar esse meio de legitimidade vinculado aos deuses tradicionais, o próprio deus Aton foi elevado à condição de soberano, fundindo sua figura com a do faraó, como relata Ciro Flamarion Cardoso:

Anteriormente, como também depois de seu reinado, a divinização do faraó reinante levava, entre outras coisas, à sua equiparação com o deus dinástico Amon-Rá e com outras divindades importantes. Akhenaton transformou isto numa tendência de mão dupla: além de mostrar-se como único filho e ao mesmo tempo imagem na terra do Aton, deus dinástico de sua escolha, o próprio Aton passou a parecer-se a um rei, com os seus nomes inscritos em cartouches, a possibilidade de serem as datas indicadas pelos seus anos de reinado e a celebração de jubileus (coisas antes reservadas aos reis).¹⁸²

Devido a essa forte ligação, quando da morte do soberano possivelmente ninguém poderia sustentar tal relação com o deus, acarretando a instauração de uma turbulenta sucessão ao trono e o fim da religião amarniana, já que não se sabe se haveria algum interesse em mantê-la. Ademais, Akhenaton era citado nas orações presentes nas tumbas dos cortesãos de Akhetaton como um professor¹⁸³ da nova doutrina, visto que ele aparentemente foi o responsável pela aceleração de tendências que não eram estranhas ao quadro político-religioso egípcio, mas que ganharam nova modelagem por meio das propostas de sua reforma. Sendo assim, pode ser que os faraós que o sucederam não tivessem a mesma autoridade ou energia

¹⁸¹ AMENTA, Alessia. *Il Faraone – Uomo, Sacerdote, Dio*. Roma: Salerno Editrice, 2006, p. 97.

¹⁸² CARDOSO, Ciro Flamarion. De Amarna aos Ramsés. In: *Phoînix*/ UFRJ. Laboratório de História Antiga. Ano VII – 2001. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, p. 120.

¹⁸³ KEMP, Barry J. *The city of Akhenaten and Nefertiti: Amarna and its people*. London: Thames & Hudson, 2013, p. 29.

para ensinar os preceitos do Aton, fazendo com que se retornasse às tradições já consolidadas e praticadas muito tempo antes do período amarniano.

Por isso, quando Tutankhamon foi coroado como sucessor, era importante que os cultos aos deuses tradicionais fossem retomados até mesmo como forma de retornar à ideologia do poder legítimo já estabelecida no Egito, projeto continuado por Horemheb.

1.3 Memória e (des)construção do passado amarniano

O cultivo da memória era uma característica marcante da sociedade egípcia. O próprio Heródoto, em suas viagens ao Egito, pontuou este desejo de permanência:

E centrando-me agora nos egípcios, direi que os que habitam a zona cultivada do Egito, por seu absoluto apego à memória do passado, são, da totalidade dos homens com quem mantive contatos, os mais amplamente versados em relatos e tradições.¹⁸⁴

Deduz-se que eles gostavam de narrativas, seja de tradição oral ou parte da literatura, já que os contos são muito presentes no gosto literário da época. Essas histórias poderiam ter um lugar bem demarcado no passado, como no tempo de Snefru ou de Khufu¹⁸⁵, faraós do Reino Antigo cujos reinados serviram de cenário para contos reproduzidos por muitos anos, fazendo parte da memória egípcia. No entanto, as narrativas literárias e as faraônicas têm algumas diferenças em relação ao tratamento do passar do tempo. Nos discursos produzidos na esfera real, o compromisso com o passado é rodeado de uma carga ideológica, visto que, para um faraó é mais importante legitimar-se através da superação do que já foi feito – pelo menos de maneira idealizada nos textos - do que tentar se justificar por meio das boas obras de seus antepassados. Isto leva à conclusão de alguns egiptólogos de que as inscrições e imagens históricas do Egito antigo não narram eventos reais, pois os egípcios não possuíam historiografia como a conhecemos,

¹⁸⁴ HERÓTODO, *Historia: libros I - II*. Introdução e notas de Carlos Schrader. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1999. P 366.

¹⁸⁵ Mais conhecido pela alcunha grega: Quéops.

nenhuma narrativa objetiva do passado¹⁸⁶. Uma alternativa a essa ausência é concebida por Galán: “Por que não se necessitava da Historiografia no antigo Egito? Uma resposta a esta incógnita poderia ser que a sociedade egípcia vivia rodeada de fontes históricas, de relatos do passado.”¹⁸⁷

A construção do conceito de História para os egípcios é complexa especialmente devido ao fato de que sua visão de passado é permeada por uma linguagem figurada, que entrelaça num mesmo texto referências entre o que é real e o que é arquétipo ou idealizado, por isso o historiador deve ter cuidado ao transitar entre esses dois aspectos dos relatos egípcios, especialmente em documentos oficiais.

Como na elaboração de fontes a escrita tinha o poder de propagar-se em dimensões temporais plurais, na visão dominante egípcia o passado só interessava na medida em que era também o presente e poderia ser o futuro¹⁸⁸. Por isso, a preservação da memória e das tradições era tida também como uma maneira de vivenciar o presente e manter a ordem de modelos estabelecidos:

O passado que os antigos egípcios se esforçavam em manter vivo em sua memória não só consistia em lembrar a sucessão dos reis do Egito ou em cuidar mais ou menos zelosamente (segundo as épocas) seus monumentos mais significativos, mas consistia também, por exemplo, em preservar a maneira de conduzir os rituais, a forma de elaborar as estátuas, e em transmitir às gerações futuras as mais prestigiadas obras literárias e seus autores. O conhecimento da cultura do passado era para os antigos egípcios o sintoma mais claro da cultura de uma pessoa e de uma sociedade no presente¹⁸⁹.

No âmbito faraônico essa relação com a memória era travada em duas frentes temporais, como apresentado anteriormente, e também era constantemente alimentada por novas produções documentais que resgatavam

¹⁸⁶ HORNUNG, Erik. *Idea into image: essays on the ancient Egypt thought*. Nova York: Timken, 1992. p 154.

¹⁸⁷ GALÁN, José Manuel. *El imperio egipcio: Inscripciones, Ca. 1550-1300 a.C.* Edición y Traducción. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2002.p 16.

¹⁸⁸ HORNUNG, E. *Op cit.* p 154.

¹⁸⁹ GALÁN, J.M. *Op cit.* P 16-17.

e renovavam tradições sobre o ofício real. Claramente, a geração de memória dos grupos governantes não tem um fim em si mesma, era preciso abranger os outros segmentos da população, ou no mínimo aqueles que intervinham de maneira mais próxima na administração real, na tentativa de construir uma identidade coletiva que reconhecesse tal regime. Para isso, os faraós se valiam de diversos instrumentos: a iconografia, os monumentos, os rituais, entre outros. Além dos textos, atividades de diferente natureza também desempenhavam um papel no desenvolvimento histórico, que remetia à tradição das lembranças¹⁹⁰, composta também pelo entrelaçamento de ações e eventos. Uma tradição que já fazia parte da estrutura faraônica era a de preservar listas reais, já comentadas neste trabalho. Mas uma maneira de ressignificar essas listas que perdurou esta ação até a contemporaneidade se deu quando Maneton escreveu sua *Aegyptiaca*. Como anunciado durante a introdução, é preciso abrir um espaço para esclarecer um pouco melhor a questão da cronologia real no Egito antigo e como ela foi rearranjada, pois o objeto de estudo dessa pesquisa abrange também um certo debate dinástico.

As listas reais egípcias apresentavam uma sucessão contínua de governantes desde os primórdios da unificação do Alto e Baixo Egito até os faraós que ordenaram sua confecção, excluindo de forma proposital personagens que não condiziam com o ideal faraônico. Apenas no século III a.C., no período Ptolomaico, essas listas reais foram organizadas em dinastias, a partir dos critérios de Maneton, na obra *Aegyptiaca*¹⁹¹:

Por consenso mais ou menos geral, situou-se no ano 3000 o início da história, isto é, a unificação do Egito e o começo da Primeira Dinastia. Esta divisão em dinastias é obra de Maneton, e estabelece que todos os reis do Egito ficam repartidos em trinta dinastias, de Menés a Nectanebo II, último rei independente, antes de Alexandre e da era lágida.¹⁹²

¹⁹⁰ MASTROGREGORI, Massimo. Historiografia e Tradição das Lembranças. In: MALERBA, Jurandir. (org.). *A História Escrita. Teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006. P 68.

¹⁹¹ Uma tradução disponível da obra, feita através dos fragmentos e cópias de vários autores antigos está em: MANETÓN. *Historia de Egipto*. FERNÁNDEZ, Juan Jiménez; SERRANO, Alejandro Jiménez (Edición). Madrid: Ediciones Akal, 2008.

¹⁹² SAUNERON, Serge. *A Egiptologia*. Tradução de Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Difusão Europeia do Livro. 1970.p 59.

Maneton viveu durante o governo de Ptolomeu II (285-246 a.C.), e utilizou o termo grego “dinastia”¹⁹³ para dividir sua história do Egito em 30 períodos. Essa divisão foi baseada em tradições orais e fragmentos de listas anteriores¹⁹⁴, mas apenas algumas partes desse trabalho sobreviveram, muitas em forma de resumos ou transcrições de autores tardios, como Julius Africanus (séc. III d.C.)¹⁹⁵. O primeiro a citar a *Aegyptiaca* foi Flávio Josefo (séc. I d.C.) em *Contra Apion*¹⁹⁶, depois a obra foi compilada e citada por outros autores cristãos, mas estas compilações apresentam divergências quanto à organização das dinastias de Maneton¹⁹⁷, que evidenciam a modificação do conteúdo original ainda na Antiguidade.

A cronologia monárquica egípcia presente na *Aegyptiaca* foi reagrupada pela egiptologia moderna, que classificou as 30 dinastias a partir de períodos considerados de esplendor ou decadência¹⁹⁸. Como esclarece Thomas Schneider, durante a segunda metade do século XIX e primeira metade do XX, a cronologia egípcia proposta por Maneton foi sobreposta com o olhar político dos egiptólogos daquele período. Essa moldura apresentou a história egípcia como uma sequência de eras de ouro e os alegados tempos de crise. A designação dos primeiros como “reino” ou “império” foi baseada nos modelos contemporâneos de Estado nacional europeu¹⁹⁹.

Esta categorização foi sendo rediscutida ao longo do tempo, sendo que, segundo Schneider, o primeiro a propor a divisão tripartite para a história egípcia foi C.C.J. Bunsen em 1845, sendo adotada na França por W. Brunet de Presle em 1850, enquanto Richard Lepsius ainda aderiu a uma dupla divisão

¹⁹³ Isso pode ser explicado, segundo Hartog, pelo fato de que Maneton é proveniente de uma tradição mescladamente grega e egípcia, sendo um egípcio, sacerdote de Heliópolis, mas escrevendo muitas obras, inclusive a *Aegyptiaca*, em grego e sendo governado já por faraós de origem helênica. HARTOG, François. Les Grecs égyptologues. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 41^e année, N. 5, 1986. P 961.

¹⁹⁴ KAMIL, Jill. *The Ancient Egyptians. Life in the Old Kingdom*. Cairo: The American University in Cairo Press. 1996. P 37.

¹⁹⁵ WATTERSON, Barbara. *Women in Ancient Egypt*. Amberley Publishing, 2011. P 109.

¹⁹⁶ HORNUNG, Erik; KRAUSS, Rolf; WARBURTON, David A. *Ancient Egyptian Chronology*. Leiden, Boston: Brill, 2006. p 35.

¹⁹⁷ *Idem*.

¹⁹⁸ FERNÁNDEZ, Juan Jiménez; SERRANO, Alejandro Jiménez. Manetón: su vida y su obra. In: MANETÓN. *Historia de Egipto*. FERNÁNDEZ, Juan Jiménez; SERRANO, Alejandro Jiménez (Edición). Madrid: Ediciones Akal, 2008. P 37.

¹⁹⁹ SCHNEIDER, Thomas. Periodizing Egyptian History: Manetho, Convention, and Beyond. in K.-P. Adam (ed.), *Historiographie in der Antike (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Beiheft 373)*, Berlin 2008. P 182.

em 1858²⁰⁰. Embora a tripla separação tenha sido adotada na segunda metade do século XIX, sua demarcação ainda era diferente entre os egiptólogos.²⁰¹

Já o que hoje se denomina Períodos Intermediários, durante o século XIX eram ligados a intervalos ou transições dentro das próprias divisões, e só adquiriram status independente durante o século XX, após a Primeira Guerra.²⁰²

Sobre os critérios dessa reorganização da cronologia dinástica de Maneton, Schneider constata que:

É evidente que estamos lidando aqui com um padrão exemplar de classificação entre o bem e o mal, tempos prósperos e decadentes. O critério decisivo para a compreensão de um certo tempo como um "reino" ou "período intermediário" na Egiptologia tem sido essencialmente a integridade territorial do Egito sob um governo.²⁰³

Ainda que a atual cronologia real utilizada pela egiptologia seja uma mescla da base dinástica proposta por Maneton e das classificações feitas pelos egiptólogos dos séculos XIX e XX²⁰⁴, não se sabe o quanto ela representa de fato a maneira segundo a qual se concebia a sucessão de reis, pois não é consenso que os egípcios no Reino Novo separassem seus soberanos em diferentes dinastias, e se o faziam, se seriam as mesmas descritas por Maneton, já que os critérios utilizados para a organização das 30 dinastias são subjetivos: “na obra de Maneton, as dinastias não só tem um

²⁰⁰ SCHNEIDER, Thomas. Periodizing Egyptian History: Manetho, Convention, and Beyond. in K.-P. Adam (ed.), *Historiographie in der Antike (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Beiheft 373)*, Berlin 2008. P 182-183.

²⁰¹ *Ibidem.* p 183

²⁰² *Ibidem.* p 183

²⁰³ *Ibidem.* p 185.

²⁰⁴ O estudo do desenvolvimento da Egiptologia deve levar em conta o contexto e as ideologias dos momentos históricos em que os egiptólogos produziram suas obras e constituíram as bases desta disciplina. Segundo Carruthers, a reflexão apropriada sobre a história da Egiptologia auxilia a compreensão daquilo que se concluiu sobre o antigo Egito por meio da imersão em determinadas ideologias políticas em voga na época. CARRUTHERS, William. (ed.) *Histories of Egyptology. Interdisciplinary Measures*. New York: Routledge, 2015. p 3 - 4. A questão da periodização histórica do Egito ser organizada por meio da unificação territorial sob um controle governamental, por exemplo, pode ser reflexo do crescente nacionalismo do século XIX.

caráter familiar, mas também contam outros fatores, como o tipo de estabilidade política ou o lugar onde reside a capital”²⁰⁵.

A lista real de Sety I e Ramsés II do templo de Abydos não tem um exclusivo escopo documental administrativo, mas um caráter de culto à memória do exercício faraônico. Porém, havia outras listas que foram preservadas através dos reinados egípcios, como por exemplo, a chamada Lista real de Turim, em que constam os nomes dos reis do Reino Antigo até parte do Segundo Período Intermediário junto a seus anos de governo, num registro mais operacional, ao contrário da lista de Abydos.²⁰⁶ Em todo caso, as fontes descobertas em escavações arqueológicas nos últimos séculos têm ajudado a preencher lacunas dessas listas e a clarificar determinados períodos de reinado, embora a contagem exata dessa duração ainda seja incerta para alguns faraós, a exemplo de Horemheb.

Sejam essas listas úteis à celebração da continuidade da monarquia divina ou à lembrança dos governos passados e sua duração, o fato de terem sido grafadas e não apenas transmitidas pela tradição oral tem um efeito mnemônico que transcende a linearidade do tempo, por meio da já citada função mágica da escrita, que estabelecia um estreito laço entre eternidade e memória.

Apesar de uma ínfima parcela da população saber ler e escrever, havia uma preocupação com a elaboração de documentos escritos que conferissem memória e legitimidade a quem os demandava, já que a escrita e produção textual no Egito também é uma forma de exercer poder. É importante notar que não só a escrita tinha essa capacidade de realização, mas também a iconografia, que, além disso, era mais acessível à compreensão geral.

Muitas das obras escritas se perderam e é possível que elas representem a visão de mundo apenas da parte letrada da população, mas existem diversas fontes que permitem analisar a cultura egípcia através de sua

²⁰⁵ FERNÁNDEZ, Juan Jiménez; SERRANO, Alejandro Jiménez. Manetón: su vida y su obra. In: MANETÓN. *Historia de Egipto*. FERNÁNDEZ, Juan Jiménez; SERRANO, Alejandro Jiménez (Edición) Madrid: Ediciones Akal, 2008. P 24.

²⁰⁶ HORNUNG, Erik; KRAUSS, Rolf; WARBURTON, David A. *Ancient Egyptian Chronology*. Leiden, Boston: Brill, 2006. P 26.

literatura, que conta com escritos religiosos, contos, poesias, ensinamentos de cunho moral, entre outros.

Para os egípcios, os hieróglifos eram considerados sagrados, pois fariam com que a inscrição “ganhasse vida”. Isso explica a produção dos *Capítulos para sair à luz do dia*, que ficaram conhecidos como *Livro dos Mortos*, os quais tinham uma função mágica na crença funerária e serviam para guiar o morto em seu caminho pela Duat. Os faraós também usavam inscrições em suas tumbas, mas elas se diferenciavam das de uso comum, adquirindo um caráter único e especial que simbolizava o poderio e o acesso privilegiado aos deuses de quem as portasse.

Segundo Galán, escrever algo supõe, na maioria dos casos, plena consciência do passar do tempo, isto é, o que hoje é presente amanhã será passado²⁰⁷. Contudo, na perspectiva egípcia, essa visão de que o que está escrito tinha poder de se tornar real faz com que o tempo da narrativa se confunda, já que o que é passado pode se projetar no presente, e um desejo do presente, quando registrado como algo que já aconteceu, torna-se uma expectativa de realidade para o futuro. O caráter fluido do tempo das inscrições permite que um feito do passado possa sempre se renovar no presente:

Isto é ainda mais evidente quando se decide que um texto seja gravado sobre um suporte não perecível, como, em princípio, é a pedra, ao contrário do papiro. A função das inscrições em pedra é justamente superar o passar do tempo e dar ao indivíduo a possibilidade de se comunicar com o público de outros tempos.²⁰⁸

Para além da formulação de fontes escritas, já que boa parte da população não sabia ler e a formação da memória sobre o poder faraônico era de interesse do grupo dominante, os soberanos não poderiam se restringir à criação desses registros, mas deveriam fomentar também manifestações culturais que contassem com uma participação mais ampla e de significado difundido.

²⁰⁷ GALÁN, José Manuel. *El imperio egipcio: Inscripciones, Ca. 1550-1300 a.C.* Edición y Traducción. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2002. P 13.

²⁰⁸ *Ibidem*. P 13.

A mais expressiva oportunidade de aproximação entre o faraó e seu povo se dá por meio da celebração dos festivais em honra aos deuses – como o de *Opet* ou a Bela Festa do Vale, que recebia o nome de *heb nefer en pai net*²⁰⁹ - ou em comemoração ao jubileu do governante, em que as camadas populares têm a possibilidade de acompanhar procissões e ouvir leituras públicas de textos e documentos, mas continuam tendo o acesso às partes mais sagradas dos templos negado:

Embora o acesso ao santuário fosse estritamente limitado, outras partes do templo eram abertas aos peregrinos em ocasiões especiais, e muitos rituais do templo eram encenados para o público. Além disso, durante os festivais anuais representantes do povo eram introduzidos aos pátios exteriores menos restritos e salões cerimoniais do templo.²¹⁰

A realização de festivais era parte fundamental do governo faraônico, eles eram diversificados e dedicados a diferentes deuses ou celebrações reais e ocorriam muitas vezes ao ano, mas talvez por serem eventos pontuais, era preciso que se repetissem para que figurassem na memória popular como uma festividade de reafirmação do poder político-religioso do faraó. A construção dessa memória que precisa ser constantemente renovada pode se relacionar à manutenção da memória comunicativa, uma memória geracional que muda de acordo com o passar das gerações.²¹¹

Além disso, essas manifestações como festivais e rituais são a experiência viva que suaviza a rigidez da apresentação escrita e iconográfica²¹², e, para a manutenção do poder real, elas apresentam um caráter performático fundamental. Por sua forma, o ritual surgia do real; por suas consequências, participava do imaginário²¹³, por isso tinha tanto apelo na relação entre povo e governante.

²⁰⁹ GAMA, Cintia Alfieri. A bela festa do vale. In: LESSA, Fábio de Souza e BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha (org.) *Memória & festa*. Rio de Janeiro, Mauad, 2005, p 195.

²¹⁰ BREWER, Douglas J. *The Archaeology of Ancient Egypt: beyond pharaohs*. New York: Cambridge University Press, 2012.p 162.

²¹¹ ASSMANN, Jan. *Religion and Cultural Memory: ten studies*. Stanford, Califórnia: Stanford University Press, 2006, p 24.

²¹² BAINES, John. Kingship, definition of culture, and legitimation. In: O'CONNOR, David and SILVERMAN, David P. *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden: Brill, 1995.p 4.

²¹³ TRAUNECKER, Claude. *Los Dioses de Egipto*. Buenos Aires: Lumen, 2007, P 24.

Um dos festivais que mais se relacionam à questão da memória é a Bela Festa do Vale, no qual a estátua do deus Amon-Rá sai de seu recinto no templo de Karnak, em Tebas, para navegar até a margem oposta do Rio Nilo e percorrer outros templos. A estátua do deus passava não só pelo *Templo de milhões de anos* do faraó reinante, mas também os de outros faraós mortos que se localizavam nas proximidades.²¹⁴

No Reino Novo, a população passa a acompanhar o cortejo fazendo oferendas ao deus e prestando visitas e homenagens também aos seus mortos²¹⁵. Segundo Cintia Gama, os *Templos de milhões de anos* não são apenas monumentos funerários, mas também lugares de preservação da memória do faraó, que representam sua união com as divindades e o culto real ainda durante a vida do governante.²¹⁶

Com a abertura do festival aos populares, não só a memória faraônica era preservada e celebrada, mas também a dos antepassados das pessoas que participavam da cerimônia. A diferença entre o culto aos mortos prestado pela população e o culto faraônico é que enquanto o povo tinha lembranças pessoais de seus entes queridos que conviveram com eles, o que se conservava em relação ao faraó era a instituição monárquica e não necessariamente o indivíduo que ocupava o trono per se.

A autora aponta que a realização de festivais era importante para a tradição religiosa egípcia, visto que tratava-se de uma maneira de aproximar a população da religião oficial praticada nos templos, já que as pessoas comuns não tinham acesso a esses santuários, e também uma forma de legitimar o poder do faraó, que reafirmava sua função perante a população.²¹⁷ É essencial reter que o rei não tinha apenas um papel político, esses festivais serviam também para fortalecer sua posição religiosa de intermediário entre deuses e homens, e possivelmente sua participação se baseava numa crença genuína naqueles rituais.

²¹⁴ GAMA, Cintia Alfieri. A bela festa do vale. In: LESSA, Fábio de Souza e BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha (org.) *Memória & festa*. Rio de Janeiro, Mauad, 2005, p 195.

²¹⁵ *Ibidem*, p 196.

²¹⁶ *Ibidem*, p 197.

²¹⁷ *Ibidem*, p 198.

Atentando para a realização dos festivais como alimentadora de uma memória comunicativa, Akhenaton ressignificou essas manifestações a partir de sua cosmogonia amarniana. De acordo com Jan Assmann, o banimento das atividades religiosas propagado por Akhenaton, além de fechar os templos, estendeu-se aos festivais, o que deve ter impactado as camadas populares que só contavam com essa expressão da religião oficial²¹⁸. A visão de Assmann sobre o período amarniano já foi parcialmente exposta no começo deste capítulo e será retomada durante os próximos, pois certamente ele é um dos maiores egiptólogos ainda em atividade no mundo, todavia, isso não é barreira para uma revisão de sua interpretação da reforma de Akhenaton, que tem sido discutida por uma série de outros pesquisadores. Assmann provavelmente tem razão ao considerar os festivais como fundamento da identidade social egípcia²¹⁹. No entanto, acreditamos que sua importância não diminuiu quando da reforma amarniana, eles apenas ganharam outra modelagem.

Se anteriormente a vida urbana era caracterizada pelas inúmeras procissões divinas, onde a estátua do deus, dentro de sua barca sagrada se manifestava às pessoas, e sua aparição representava o renascimento dos espectadores, assim como de todo o cosmo, em Amarna, quem desfilava nas festividades era o soberano, como hipóstase do próprio Aton.

No processo de restauração promovido por Tutankhamon e continuado posteriormente por Horemheb, foram retomadas as tradições culturais ligadas às práticas religiosas anteriores à reforma amarniana, e o próprio faraó Horemheb em sua narrativa legitimadora, se faz coroar pelo deus Amon durante um festival.

Além da adaptação das festividades religiosas para o cotidiano amarniano, Akhenaton também desejou propagar uma memória de seu governo e de sua religião através dos textos. Entre eles, as Estelas de Fronteira são algumas das fontes mais importantes para a compreensão de sua doutrina.²²⁰

²¹⁸ ASSMANN, Jan. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. Translated by Andrew Jenkins. New York: Metropolitan Books, 2002. P 233.

²¹⁹ *Idem*.

²²⁰ LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature – Volume II: The New Kingdom*. University of California Press, 2006, p 90. Tradução livre.

Contudo, devido ao poder de concretização que a escrita possuía, o registro de conflitos, fracassos reais, transgressões ou episódios traumáticos era evitado²²¹, não só no governo deste faraó especificamente, mas num contexto real generalizado. Esta é mais uma das diferenças entre os escritos oficiais e os de caráter literário, de apreciação geral, cuja temática por vezes tocava em relatos pessimistas. Como os documentos faraônicos geralmente tinham um escopo legitimador ou enaltecedor do rei, através de um conteúdo altamente idealizado, a contrapartida entre as fontes reais eram as correspondências trocadas com governantes estrangeiros, aliados ou subordinados. O período amarniano é particularmente rico neste tipo de documentação, graças à descoberta da coleção conhecida como Cartas de Amarna, um acervo de missivas encontrado na “Casa da Correspondência do Faraó”²²² que fazia parte da administração da antiga Akhetaton. Trata-se de cerca de 300 tabuinhas em escrita cuneiforme, com os arquivos “diplomáticos” do reinado de Akhenaton e de partes do reinado de seu antecessor e de seu sucessor²²³. (Figura 4)



Figura 4: Correspondência trocada pelo faraó. Foto da autora.

Possivelmente, essas correspondências não visavam a transmissão de uma memória real interna, a começar pelo próprio material em que eram escritas: pequenas tábuas de argila, e também pelo teor dos assuntos tratados, de ordem prática e sem as fórmulas que se repetem nas fontes produzidas para reforçar a autoridade real sobre os próprios egípcios. No entanto, essas fontes têm um padrão próprio, cuja conotação deveria ser compreendida por

²²¹ SCHNEIDER, Thomas. Three Histories of translation. Translating in Egypt, Translating Egypt, Translating Egyptian. In: MCELDUFF, Siobhán; SCIARRINO, Enrica (ed.). *Complicating the History of Western Translation: The Ancient Mediterranean in Perspective*. Manchester, Kinderhook: St. Jerome Publishing. 2011. P 185.

²²² ALDRED, Cyril. El-Amarna. In :JAMES, T.G.H.(ed) *Excavating in Egypt – The Egypt Exploration Society 1882-1982*. University of Chicago Press, 1982, p 95.

²²³ William Moran, um dos principais compiladores e tradutores das Cartas de Amarna, elucida que o arquivo começa próximo ao ano 30 de Amenhotep III e se estende até não muito mais do que o primeiro ano de Tutankhamon, quando a corte abandonou Akhetaton. MORAN, William L.(Edited and translated by). *The Amarna Letters*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1992. P XXXIV.

emissores e destinatários num contexto além das fronteiras territoriais.²²⁴

É provável que não fosse do interesse de Akhenaton divulgar essa correspondência pessoal, como a carta EA 16, na qual o rei da Assíria Ashshuruballit I escreve ao faraó reclamando de que seus mensageiros são obrigados a passar horas sob o sol a pino.²²⁵ Esse trecho, explica Moran, pode ser compreendido de muitas formas, talvez o rei assírio se referisse ao tempo que os mensageiros gastam nas viagens, mas outras interpretações ligam essa mensagem ao culto solar de Akhenaton²²⁶, dando a ideia de que ele se dedicava quase inteiramente à esta adoração, instituindo inclusive um novo modo de culto, no qual o Aton deveria ser louvado em sua forma visível, ou seja, literalmente através da exposição ao sol em templos sem teto.

A despeito de que a adoração ao Aton realmente se fazia ao sol, dado o enorme número de altares a céu aberto em seus templos, essa aparente maneira pejorativa de comunicação entre os reis fazia parte da linguagem própria desse tipo de mensagem, especialmente quando se trata da depreciação dos presentes trocados²²⁷. Na mesma carta EA 16, o rei reclama dos regalos enviados pelo faraó: “Ouro em sua terra é como poeira, alguém simplesmente recolhe. Por que você é tão econômico com ele? Estou envolvido com a construção de um novo palácio, envie-me tanto ouro quanto é necessário para seu adorno”²²⁸. Sobre a escassez do presente anterior,

²²⁴ As consideráveis diferenças linguísticas, culturais, sociais e religiosas, sem dúvida exigiram que as relações desenvolvidas entre entidades particulares devessem ser facilitadas através do uso de códigos universalmente aceitos. Estes códigos tinham de ser compreensíveis para todos os membros desta comunidade "internacional". É óbvio que a cultura de Amarna, bem como a diplomacia moderna, criou uma linguagem diplomática muito específica, contendo muitas frases cerimoniais e de cortesia, influenciadas pelo ambiente social. Através de tais frases, os dois lados admitiam reconhecimento de prestígio, poder ou dependência. MYNÁŘOVÁ, Jana. *Language of Amarna – Language of Diplomacy: Perspectives on the Amarna Letters*. Czech Institute of Egyptology, Faculty of Arts, Charles University in Prague, 2007.p 54.

²²⁵ CARDOSO, Ciro Flamarion. De Amarna aos Ramsés. In: *Phoênix/ UFRJ. Laboratório de História Antiga*. Ano VII – 2001. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, p 123-124.

²²⁶ MORAN, William L.(Edited and translated by). *The Amarna Letters*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1992. P 41.

²²⁷ CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. O Egito e o Antigo Oriente Próximo na segunda metade do segundo milênio a.C.: um olhar sobre os dons e contradons entre governantes no apogeu da Idade do Bronze. In: CARVALHO, Alexandre Galvão (Org.). *Interação social reciprocidade e profetismo no mundo antigo*. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2003. P 101.

²²⁸ MORAN, W. *Op cit.*p 39. Todos os trechos das Cartas de Amarna citados neste capítulo foram traduzidos com base nesta obra.

Ashshuruballit I informa que “isto não é suficiente para o pagamento da viagem de ida e volta dos meus mensageiros”.

Este aspecto da correspondência amarniana foi por algum tempo interpretado pelos egiptólogos como uma evidência da negligência de Akhenaton com os assuntos externos. O capítulo seguinte voltará a este debate, visto que, ainda que as cartas não fossem expostas para a população e não fizessem parte do corpus documental que visava legitimar o faraó perante os egípcios, elas fazem parte da análise que se difundiu sobre a alegada ineficiência política do governo de Akhenaton, o qual teria concentrado sua atuação apenas no campo religioso.

Este ponto de vista será discutido e desmistificado a seguir, por enquanto, retornando a uma perspectiva que considera as esferas política, cultural, religiosa e social como inseparáveis, pode-se dizer que as novidades inseridas pela reforma amarniana em todas essas áreas apresentam um embate entre a memória geracional e a memória cultural²²⁹, aquela que supera épocas e é guardada em textos normativos, cuja resistência confronta-se com uma identidade decretada pelo grupo dominante.

Memória cultural tem seu ponto fixo, seu horizonte não muda com o passar do tempo. Esses pontos fixos são eventos fatídicos do passado, cuja memória é mantida através de formação cultural (textos, ritos, monumentos) e comunicação institucional (recitação, prática, costume).²³⁰

Tais manifestações são denominadas figuras de memória e criam um arquipélago de lembranças atemporais. A criação da justificativa mítica da preservação da realeza egípcia utilizou muitas destas ferramentas mnemônicas para garantir seu domínio. Como a ênfase na constância cultural do Egito por muitas vezes esteve ligada a este processo de legitimação, a permanência no poder é retratada como uma inevitável continuidade das estruturas fundamentais da realeza²³¹, auxiliada pelas configurações da memória cultural.

²²⁹ ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p 17.

²³⁰ ASSMANN, Jan. *Collective Memory and Cultural Identity*. Translated by John CZAPLICKA. *New German Critique*, No. 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring - Summer), 1995.p 129.

²³¹ WENDRICH, Willeke. Epilogue: Eternal Egypt Deconstructed. *In: WENDRICH, Willeke (Ed.) Egyptian Archaeology*. Blackwell Publishing Ltd, 2010.p 275.

O zelo em torno da manutenção do ofício faraônico requer um constante resgate das tradições reais, o que pode ter fornecido essa visão de perenidade da sociedade faraônica. Ao menos as fontes produzidas para atender a esta demanda oferecem, à primeira vista, tal interpretação. Mas já foi defendido que a aparente imutabilidade não passa de uma ilusão e de um discurso arquitetado pelos grupos dominantes para manter seu status, que intercala temporalidades cíclicas e lineares:

[...] a respeito da temporalidade camponesa, ainda que sujeita a uma percepção cíclica dominante, alguma noção de tempo linear deve ter existido através da projeção dos laços entre os membros da comunidade e seus ascendentes até o ancestral fundador.²³²

Certamente as pessoas detinham um senso de linearidade do tempo, e mesmo na esfera faraônica, as vidas dos governantes são uma contagem contínua – apesar dos festivais simbólicos de renovação da força – o que faz parte de um ciclo é a manutenção de um faraó no governo do Egito, isto quer dizer que o tempo cíclico e linear não são opostos, eles são complementares para a compreensão da atuação real.

As alterações feitas por Akhenaton marcaram especialmente a introdução de um ofício real diverso, mesmo que tenham se baseado em costumes já existentes anteriormente, o reinado deste faraó não se caracterizou pelo esforço de preservação de elementos da tradição que recorressem à memória já consolidada sobre o exercício do poder. Ainda assim, boa parte dos estudiosos creditou à religião do Aton o fim da reforma amarniana:

Não é à toa que após a morte de Akhenaton seus seguidores rapidamente abandonaram seu ensinamento e retornaram às crenças reconfortantes em muitos deuses que ofereciam ajuda ao homem na vida e além da morte.²³³

²³² CAMPAGNO, Marcelo. Notas sobre espacio, tiempo y alteridad en el Antiguo Egipto. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S.; OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e espaço no Antigo Egito*. Niterói-RJ: PPGHistória-UFF, 2011. P 39.

²³³ LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature – Volume II: The New Kingdom*. University of California Press, 2006, p 92.

Alguns autores, como Howard Carter, acreditavam que a adesão da crença ao disco solar entre a população comum foi mínima, julgando-os como intolerantes à mudança e prontos a atribuir qualquer infortúnio ao insulto às divindades familiares.²³⁴ Outros, julgam que as medidas introduzidas pelo culto de Aton foram vistas com estranhamento pelos egípcios, que não estavam acostumados a pensar o mundo sem os mitos:

O Aton é um deus criador, benigno, que ama a sua criação e é por ela amado: mas o modo de falar a seu respeito não é a linguagem mítica tradicional do Egito, mas, sim, uma fenomenologia expressada em linguagem poética de fundo naturalista.²³⁵

Segundo Ciro Flamarion Cardoso, um aspecto que tornou a religião de Akhenaton efêmera é a ausência de diversos elementos aos quais os egípcios estavam habituados. Por exemplo, a ausência do pensamento mítico, da magia, de meios religiosos para lidar com a dor e o sofrimento, da preocupação ética – visto que o mundo de Aton é baseado em um otimismo exacerbado – e, por fim, na ausência da religião funerária tradicional.²³⁶

Estas interpretações pressupõem que a crença ao Aton excluía as outras, e este não é um dado facilmente verificável. Pode-se deduzir que o culto aos outros deuses – pelo menos o de caráter oficial, realizado em templos – não acontecia em Amarna, o que não quer dizer que eles tenham sido de fato sido reprimidos quanto à crença particular.

A memória cultural quanto à adoração divina se perpetuou mesmo no contexto amarniano, dada a existência de cultura material ligada a outros deuses dentro de Akhetaton. Porém, como a cidade tem uma ocupação relativamente breve, a datação de seus vestígios é mais precisa que a de outros territórios egípcios²³⁷ e, se é possível conhecer o que foi produzido por lá durante o período amarniano, o mesmo não se aplica às outras cidades do

²³⁴ CARTER, Howard e MACE, A.C. *A Descoberta da Tumba de Tutankhamon*. Tradução Lucia Brito. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2004. Pg 44.

²³⁵ CARDOSO, Ciro Flamarion. De Amarna aos Ramsés. *In: Phoenix/ UFRJ. Laboratório de História Antiga. Ano VII– 2001. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, p 120.*

²³⁶ *Ibidem*, p 120-121.

²³⁷ O que é único arqueologicamente em Akhetaton é sua curta duração de ocupação (ca. vinte ou vinte e cinco anos), oferecendo a oportunidade de explorar as obras de uma cidade completa dentro de um estreito espaço de tempo. BREWER, Douglas J. *The Archaeology of Ancient Egypt: beyond pharaohs*. New York: Cambridge University Press, 2012. P 163.

Egito, uma vez que não se pode definir claramente o que foi confeccionado em relação às divindades tradicionais em outros lugares concomitantemente ao período amarniano.

Mesmo o deus Aton não ficou restrito ao território de Amarna, e ainda que a difusão de seu culto não seja conhecida profundamente, como já afirmado anteriormente, não se deve refutar imediatamente a hipótese de que o Aton tenha encontrado genuína aceitação no coração politeísta dos egípcios; é preciso conceder problematização ao tema, não a fim de estabelecer um julgamento, mas para não fechar os olhos a outras perspectivas.

Se as fontes forem analisadas com cuidado quanto à sua linguagem figurada e intencionalidade de produção, e não através de uma leitura superficial e literal do texto, podemos cogitar que nada comprova que os templos dos outros deuses deixaram de ser frequentados, e se houve realmente um arrefecimento do culto tradicional, ele poderia ter sido mais uma consequência da reforma do que uma determinação propriamente dita.

Se a rejeição aos preceitos da reforma amarniana fosse tão abrangente, algumas mudanças geradas por ela não teriam permanecido nos costumes dos egípcios do Reino Novo, mas depois de mais de dez anos convividos em uma experiência diversa, portadora de memória comunicativa, dificilmente se retorna de maneira absoluta às antigas tradições. As transformações da reforma amarniana influenciaram o governo de seus sucessores, seja com permanências ou abandono de práticas, como, por exemplo, o caso da arte amarniana. O modo de caracterizar personagens no Egito tem uma considerável e inconfundível mudança nesse período, além da maneira de representar, a arte de Amarna inova também nos temas: Janela da Aparição, os motivos familiares, o deus transformado em rei com cartucho, e na literatura aparecem relatos diversificados sobre os estrangeiros²³⁸ no Hino ao

²³⁸ O que não quer dizer que as representações dos massacres de inimigos e de estrangeiros feitos prisioneiros ou prestando tributos deixaram de existir. A eles só foi concedida a graça de também terem sido criados pelo Aton segundo seu Grande Hino, o que não contrapõe a visão de que eles deveriam continuar sob o jugo egípcio, como atesta Cardoso: "Um dos aspectos da nova percepção dos estrangeiros integrados ao sistema egípcio, dentro e fora do Egito, que se constata no Reino Novo, foi, por muito tempo, mal compreendido, considerando-se que - por exemplo, nos hinos de Akhenaton a seu deus, o Aton vivo - indicasse algum tipo de pacifismo ou internacionalismo. Na verdade, trata-se de um detalhamento da concepção tradicional de que os estrangeiros que se submeterem ao faraó, dele receberão o alento da vida."

Aton. Alguns desses motivos permaneceram, como a Janela da Aparição, outros deixaram de ser usados, porém eles ainda aparecem mesmo no período da restauração, o que suscita uma questão sobre a consolidação do estilo na memória dos artesãos: se o mote da restauração era o retorno às práticas anteriores à reforma de Amarna, como explicar a conservação do padrão estético amarniano em obras dos faraós posteriores, comprometidos com o projeto restaurador? Nas pinturas da tumba de Tutankhamon, e mesmo na tumba de Ay enquanto faraó (WV²³⁹ 23 ou KV 23) constam resquícios do estilo amarniano de representar as pessoas. Grande explica que “os cânones artísticos do passado não se restabeleceram de forma imediata. Só o passar do tempo permitiu uma atenuação gradual da influência amarniana”²⁴⁰.

E o mais intrigante é a estátua do Texto de Coroação de Horemheb - feita provavelmente com um intervalo de mais de dez anos do reinado de Akhenaton - cujo estilo já obedece aos parâmetros artísticos tradicionais, mas apresenta lateralmente o desenho de uma esfinge em estilo amarniano, em adoração ao nome da Grande Esposa Real Mutnodjmet. (Figura 5)



Figura 5: Esfinge na lateral da estátua de Horemheb e sua esposa. Foto da autora.

As manifestações fidedignas da arte de Amarna foram rareando com o tempo, mas Bernadette Menu explica que esse estilo artístico legou algumas lições aos artesãos egípcios, tais como o movimento e a intensidade dramática²⁴¹. Já no caso da língua, a maneira de escrita instituída tomou rumos de continuidade.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Deslocamento e alteridade: a associação da distância e da viagem com o estranho e o maravilhoso entre os antigos egípcios. In: *Phoînix*. Laboratório de História Antiga/ UFRJ. Ano 16, v 16, n.1. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010. P 26.

²³⁹ WV é a abreviação de West Valley, referente à localização oeste da tumba de alguns faraós no Vale dos Reis. REEVES, Nicholas; WILKINSON, Richard H. *The complete Valley of the Kings. Tombs and treasures of Egypt's greatest Pharaohs*. London: Thames & Hudson Ltd, 1996. p 19 -20.

²⁴⁰ GRANDE, Maria José López. *Damas Aladas del antiguo Egipto: estudio iconográfico de una prerrogativa divina*. Barcelona: Turismapa, S.L., 2003. p 89.

²⁴¹ MENU, Bernadette. *Ramsés II: Soberano dos soberanos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002. p 80- 81.

Uma das propostas da reforma amarniana foi a adoção nas fontes escritas da linguagem denominada neoegípcio ou Egípcio tardio, que também se tratava de uma escrita hieroglífica utilizada em monumentos e documentos oficiais cujas diferenças em relação ao Egípcio Médio, que é a versão mais clássica da língua, não estão no significado das palavras e na incorporação de muitos símbolos novos, mas sim na posição dos elementos na frase – que passa a figurar numa lógica de sujeito- verbo- objeto - e na utilização de outras estruturas como o artigo:

A partir desse estágio, a sintaxe nominal e verbal sofreram alterações, dando origem a uma estrutura gramatical nova. A documentação da burocracia do período Raméssida foi escrita nessa língua, bem como a documentação funerária das necrópoles tebanas, e os textos acadêmicos denominados "Miscelânea". Note que a língua neo-egípcia não era homogênea, demonstrando diversos graus de influência da língua clássica.²⁴²

Há debates entre os egiptólogos quanto à essa língua, para alguns esse desenvolvimento do neoegípcio, por estar localizado no período de Akhenaton, seja parte do projeto da reforma amarniana, outros defendem que ele é uma extensão da oralidade, isto é, a língua falada já utilizava esse posicionamento estrutural da frase, ele só passou para o registro escrito. Como a composição do neoegípcio não surge durante o governo de Akhenaton, sendo que alguns estudiosos atestam a existência de fontes que utilizavam essa forma da linguagem mesmo antes do período amarniano²⁴³, o que mudou foi a incorporação desta escrita nos textos de caráter oficial.

O fato é que o neoegípcio não é deixado de lado em prol do processo de restauração, pelo contrário, ele continua convivendo com o Egípcio Médio em documentos oficiais, monumentos e na literatura, o que denota não propriamente uma relação estrita com a reforma de Amarna, mas com práticas já enraizadas há mais tempo no cotidiano egípcio.

Não se deve incidir no impulso de interpretar tudo que acontece no período de governo de Akhenaton como uma consequência direta de sua

²⁴² PEREIRA, R. G. Gurgel. *Gramática Fundamental de Egípcio Hieroglífico: para o estudo do estágio inicial da língua egípcia (de 3000 a 1300 a.C.)*. Lisboa: Chiado Editora, 2014. P 7.

²⁴³ SILVERMAN, David P. Texts from the Amarna Period and their position in the development of Ancient Egyptian. *Lingua Aegyptia. Journal of Egyptian Language Studies*. 1.1991.p 303-304.

reforma. De acordo com o caráter do texto, o Egípcio Médio continuava como língua de tradição, tendo status de escrita sagrada, mas convivía com as mudanças introduzidas pela inclusão do neoegípcio.

Outro aspecto que se perpetuou após o período amarniano e pode se relacionar a uma memória oriunda deste episódio e posteriormente transformada, é a maneira de se relacionar com os deuses. O tema do culto particular se desenvolve com a reforma de Akhenaton, mas é tomado como uma característica típica da época raméssida, que celebra o aumento da individualidade a partir da expressão da piedade pessoal e dos poemas de amor. Mesmo esse tipo de literatura pode ser visto por alguns estudiosos não como uma criação específica do ambiente da XIX dinastia, mas como um possível remanescente do período de Amarna. Emanuel Araújo credits seu surgimento a uma mudança de mentalidade dos egípcios causada pela invasão hicsa, sua expulsão e subsequente abertura das fronteiras, culturais e territoriais aos estrangeiros, mas também indica a hipótese de que as cenas de intimidade entre o casal real que inovaram a arte de Amarna estimularam uma liberdade de expressão escrita e de representação pictórica impensável no passado.²⁴⁴

Quanto à questão religiosa, a ampliação dessa noção de individualidade estaria relacionada ao fortalecimento do culto pessoal e poderia ter se originado a partir de duas possibilidades ligadas ao comportamento do faraó Akhenaton frente ao seu deus: a proximidade das pessoas com a esfera divina, a orientação de seus pedidos diretamente às divindades poderia ser consequência ou da ausência do faraó como oficiante dos cultos aos outros deuses, tornando as pessoas mais responsáveis pelos seus próprios ritos; ou do exemplo do rei junto ao Aton, deus com o qual Akhenaton mantém uma estreita relação²⁴⁵. Se a aspiração de Akhenaton era tornar-se o único mediador entre deus e homens, ele pode ter ensinado, a partir de seu próprio exemplo, que as pessoas poderiam ter uma relação direta com o divino²⁴⁶,

²⁴⁴ ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade - a literatura no Egito faraônico*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília. Imprensa Oficial do Estado, 2000. P 302.

²⁴⁵ BICKEL, Susanne. "Ich spreche ständig zu Aton...": zur Menschgott-Beziehung in der Amarna Religion. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 3. Leiden, 2003. P 44 – 45.

²⁴⁶ Para uma discussão sobre piedade pessoal e o contexto amarniano, ver LEMOS, Rennan de Souza. A paisagem de Amarna e sua diversidade. *In*: LEMOS, Rennan de Souza (org.). O

excluindo a necessidade de intermediários. Essa seria uma das mudanças mais profundas originadas pela memória do período amarniano, que teria resistido mesmo à retomada dos modelos ritualísticos habituais, pelo menos no âmbito concreto, materializado pelos tipos de oferendas.

Nota-se no texto da Estela de Restauração de Tutankhamon uma profusão de elementos como os metais preciosos e materiais como incenso, importantes para as antigas formas de adoração aos deuses, e que, durante o período amarniano não foram priorizadas, em prol de um culto mais simples, no qual as oferendas eram feitas também com flores e alimentos:

A forma do culto, nos templos de Aton, manifestava evidente influência heliopolitana. Não havendo estátuas nos templos, estes não tinham teto: o Sol neles penetrava diretamente para receber as oferendas. Estas, como em Heliópolis, incluíam flores e guirlandas com alguma proeminência. Das etapas do culto, a iconografia de Amarna insiste numa só: uma profusão de altares sobre os quais se empilham alimentos.²⁴⁷

A riqueza das oferendas de Tutankhamon, compostas de ouro, prata, cobre, entre outros artigos luxuosos remontam à grandiosidade faraônica, enquanto as ofertas feitas por Akhenaton em suas Estelas de Fronteira eram de alimentos e produtos mais primários: “fazendo uma grande oferenda de pão e cerveja, gado grande e pequeno, aves, vinho, fruta, incenso, e todos os tipos de boas ervas, no dia da fundação de Akhetaton para o Aton vivo [...]”²⁴⁸

A simplicidade do culto premeditado por Akhenaton, feito com oferendas naturais e a céu aberto, sem necessidade de estátuas do deus, fez com que não fosse produzido tanto material votivo quanto o requerido pelo culto dos outros deuses, porém não se sabe o alcance da destruição das fontes amarnianas, certamente muito conteúdo escrito, iconográfico e arqueológico foi perdido quando a reforma foi desmantelada e a cidade abandonada.

Entende-se que o papel que a escrita desempenhava naquela sociedade iletrada, em que poucas pessoas detinham seu conhecimento, era o

Egito Antigo – Novas contribuições brasileiras. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014. P 207-210.

²⁴⁷ CARDOSO, Ciro Flamarion. De Amarna aos Ramsés. In: *Phoînix*/ UFRJ. Laboratório de História Antiga. Ano VII – 2001. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, p 123.

²⁴⁸ LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature – Volume II: The New Kingdom*. University of California Press, 2006, p 49.

de controlar o que deveria ser lembrado ou esquecido, conservando sobretudo os textos normativos que faziam parte da memória cultural.

O governo de Horemheb foi marcado pelo aniquilamento das fontes amarnianas devido à suposta necessidade de excluir aquele período da história egípcia, o que será discutido no último capítulo.

Observa-se em muitas fontes do reinado de Horemheb, que este faraó tomou para si vários monumentos e documentos feitos por seus antecessores mais próximos, apagando seus nomes e substituindo-os pelo seu. Essa relação com o nome no Egito antigo era levada muito a sério. Um nome escrito em pedra ou em outros materiais tinha um valor importante, pois é como se aquela inscrição ganhasse vida, é o nome quem faz o indivíduo existir, e, portanto, aquele registro é um tipo de memória que mantém eternamente vivo seu portador. Sendo assim, apagar ou riscar o nome de alguém equivale a relegar o indivíduo a não existência, afetando não só sua memória pessoal mas também arruinando sua chance de conquistar o pós-vida²⁴⁹.

Por isso, quando da posterior condenação dos ideais de Akhenaton, seu nome e sua face são cinzelados não só dos monumentos que ele produziu, mas também deixam de aparecer em registros posteriores, como na própria lista real do templo de Abydos.

Como esclarecido neste primeiro capítulo, no Egito, um soberano comumente escrevia seu nome em cima de outro que já havia deixado o poder como uma estratégia de legitimação, sendo que este processo também ocorria mesmo entre faraós muito distantes temporalmente um do outro. Neste caso, a competência da escrita de tornar concreto o que está registrado, tinha como objetivo conferir memória e permanência não especificamente ao indivíduo, mas à instituição faraônica, perpetuando seu poder pela eternidade.

Na bibliografia relacionada ao tema, o ato de apagar o nome de um antecessor e trocar pelo do faraó reinante é denominado “usurpação” de monumentos. Entretanto, isso não caracterizaria uma usurpação, na qual o poder é tomado diretamente do antecessor, de maneira que o conceito remete ao mundo latino. Por isso, ao problematizar seu uso quanto ao contexto

²⁴⁹ WENDRICH, Willeke. Identity and Personhood. In: WENDRICH, Willeke (Ed.) *Egyptian Archaeology*. Blackwell Publishing Ltd, 2010. P 206.

egípcio, defendemos que o termo mais adequado para expressar essa ação seria uma “reapropriação” dos monumentos, e não “usurpação”, já que no Egito esse ato não carregava a conotação negativa que remonta à elaboração dessa palavra no contexto que a gerou.

Deve-se atentar para o fato de que a opção por não usar certos termos não quer dizer que os significados que eles expressam não possam ter ocorrido. É apenas uma questão de escolha metodológica, visto que é possível substituí-los por conceitos mais pertinentes à visão de mundo egípcia, por exemplo, apesar de não usar o conceito de *damnatio memoriae*, proveniente do mundo romano, não significa que algo similar ao termo latino não tenha ocorrido no Egito, mas não é necessário o uso específico desse termo, uma vez que podemos caracterizar o episódio como um apagamento intencional ou uma depreciação da memória criada por algum faraó, como ocorreu com Akhenaton durante a XIX dinastia.

A reflexão sobre os desdobramentos da tradição, legitimação e memória no período amarniano são essenciais para a compreensão do processo posterior de restauração e da ascensão de Horemheb e sua consequente construção identitária como faraó. Esses conceitos perpassam todo o desenvolvimento da pesquisa e estão intimamente entrelaçados tanto ao contexto da reforma amarniana, que se baseia em uma mescla de tradições ressignificadas e inovações, quanto ao período imediatamente consecutivo, que, após a experiência da vivência em Akhetaton, é permeado por continuidades, renovações e transformações. Além disto, na análise da construção da identidade real, memória e tradição são aliadas pelas fontes faraônicas em busca da formação de um panorama cultural que legitime seu poder.

CAPÍTULO 2: HOREMHEB: ANTECEDENTES E ASCENSÃO

Horemheb era um homem que teve sua carreira alavancada após o fim do reinado de Akhenaton. Porém, algumas de suas representações contam com elementos estilísticos tipicamente amarnianos, o que possibilita uma interpretação de que ele tenha conhecido pelo menos parte das transformações causadas pela reforma. Não há registros de Horemheb que o relacionem incontestavelmente à vivência ou à prática do culto estabelecido em Amarna, contudo, este já acumulava cargos importantes relativos às esferas militares e administrativas em suas primeiras fontes por ora conhecidas, datadas provavelmente do reinado de Tutankhamon, o que indica que ou sua trajetória como funcionário se iniciou durante o governo de Akhenaton, e talvez até antes; ou que pelo menos ele já tinha certo acesso a assuntos ligados ao governo e uma possível circularidade entre esses grupos, ainda que numa condição de aprendiz.

Entretanto, a ligação de Horemheb com o passado amarniano se dá de um modo inverso: após tornar-se faraó, já passados alguns anos desde o abandono de Akhetaton, ele é tido como responsável pela obliteração da memória de Amarna, que será discutida no próximo capítulo. Para chegar a este assunto, é preciso antes deter-se de maneira mais aprofundada no fim do período amarniano e na ascensão de Horemheb ao poder, que serão abordadas neste segundo capítulo, subdividido nas duas partes supracitadas.

Após a morte de Akhenaton, a reforma amarniana não se sustenta e há uma retomada dos cultos e tradições político-religiosas anteriores a esse governo, assinalando a Restauração, evento que recebeu menos atenções dos pesquisadores do que aquele que gerou a necessidade dessa ação.

Antes de problematizar tal processo, é importante compreender a conturbada sucessão real que marcou o final da XVIII dinastia, a fim de situar seus personagens ao longo do contexto e elucidar as relações travadas entre eles e o próprio Horemheb.

2.1 Ocaso de Aton: fim do período de Amarna e ascensão de Horemheb como faraó

As representações da família real amarniana permitem saber que Akhenaton e sua principal esposa, Nefertiti, tiveram seis filhas, mas não deixaram um herdeiro do sexo masculino que pudesse tornar-se faraó, embora Akhenaton tivesse gerado filhos homens com outras de suas esposas secundárias.

A sucessão amarniana é um assunto exaustivamente discutido, porém a nebulosidade dos processos e a falta de fontes possibilitam uma grande reflexão hipotética com poucas conclusões. Certamente, o período mais obscuro é o íterim entre o reinado de Akhenaton e Tutankhamon, que teria durado de um a dois anos, dependendo da cronologia proposta pelo autor²⁵⁰, e sido regido pelo governo de um ou dois faraós de origem incerta. Dois nomes se embaralham nessa sucessão: Neferneferuaton e Smenkhare, que alguns egiptólogos acreditam se tratar de uma só pessoa agindo mediante troca de nomes e outros supõem duas personalidades de gêneros distintos ocupando o trono sucessivamente. Neferneferuaton já era o prenome utilizado por Nefertiti durante o reinado de Akhenaton, que somado outras evidências, leva alguns autores a crer que se trate desta rainha adotando outro nome para colocar-se como faraó²⁵¹, conhecido por Ankhkheperure Neferneferuaton. Já no caso de Smenkhare²⁵², teoriza-se de que poderia ser uma mudança de nome de Neferneferuaton, já que o prenome Ankhkheperure foi mantido por este segundo personagem, ou tratar-se de outro governante distinto dentro da família real.

Na verdade, as relações familiares da XVIII são extremamente questionáveis, sabe-se que Akhenaton é filho do casal real precedente, Amenhotep III e Tiy, mas a parentagem de seus sucessores é permeada de

²⁵⁰ Na cronologia usada neste trabalho, Ian Shaw considera o governo de apenas um governante, que ele nomeia como Neferneferuaten Smenkhare e demarca entre 1338-1336 a.C. SHAW, Ian. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford University Press, 2000.p 481.

²⁵¹ VAN DIJK, Jacobus. The Amarna Period and the Later New Kingdom. In: SHAW, Ian. *Op cit.* p 278.

²⁵² REEVES, Nicholas; WILKINSON, Richard H. *The complete Valley of the Kings. Tombs and treasures of Egypt's greatest Pharaohs*. London: Thames & Hudson Ltd, 1996.p 126.

dúvidas. Mesmo a origem de Nefertiti é objeto de discussão, existe a teoria de que Yuya e Tuya, os pais de Tiy, mãe de Akhenaton, teriam outro filho: o futuro faraó Ay²⁵³. Ele seria pai de Nefertiti, que, portanto, seria simultaneamente sobrinha e nora de Tiy, e de Mutnodjmet, futura esposa real de Horemheb, como será referenciado posteriormente.

Porém, essa ligação familiar é uma suposição que ainda não pôde ser comprovada por dados concretos, e alguns estudiosos acreditam que se ela fosse real, Ay deveria portar o título de pai da rainha.²⁵⁴

Quanto aos sucessores imediatos de Akhenaton, as possibilidades de identidade são inúmeras, a começar por Neferneferuaton, que poderia se tratar tanto de Nefertiti utilizando seu prenome, como já postulado, ou da quarta filha do casal real amarniano, que tinha exatamente este mesmo nome²⁵⁵, ou de uma terceira personagem desconhecida. Já Smenkhare poderia ser Neferneferuaton após uma mudança de nomes, ou um filho ou irmão mais novo de Akhenaton²⁵⁶. O que é certo é que ele se tornou genro de Akhenaton, provavelmente legitimando-se no trono através do casamento com a filha mais velha do casal real, Meritaton²⁵⁷, que já aparecia ao lado de seu pai depois do desaparecimento de Nefertiti das fontes amarnianas.²⁵⁸ Tutankhamon, o faraó de reinado mais longo entre esses, poderia ser filho ou irmão mais novo de Akhenaton, ou mesmo filho de Smenkhare.²⁵⁹

Essas hipóteses de vinculação sanguínea serão apenas brevemente discutidas neste trabalho²⁶⁰, uma vez que a falta de consenso entre as identidades dos personagens – que é dificultada pelas dúvidas na identificação de alguns corpos, com exceção de Tutankhamon, e pela ausência de outros, o

²⁵³ ALDRED, Cyril. *Akhenaten – King of Egypt*. London: Thames & Hudson Ltd, 1988.p 221

²⁵⁴ DELLA MONICA, Madeleine. *Horemheb: général pharaon*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.P 62.

²⁵⁵ ALLEN, James P. The Amarna Succession. In: BRAND, Peter J.; COOPER, Louise (eds.). *Causing His Name to Live: Studies in Egyptian Epigraphy and History in Memory of William J. Murnane*. Leiden, Boston: Brill, 2009.P 19.

²⁵⁶ *Ibidem*. P 21.

²⁵⁷ LABOURY, Dimitri. *Akhenaton*. Traducción de José Miguel Parra Ortiz. Madrid: La esfera de los libros, 2012.p 408.

²⁵⁸ REDFORD, Donald B. *Akhenaten: the Heretic King*. Princeton: Princeton University Press, 1987.p 192.

²⁵⁹ ALLEN, James P. *Op cit.* p 20.

²⁶⁰ Para mais sobre este debate: VANDIER, Jacques. Toutânkhamon, sa famille, son règne. In: *Journal des savants*. 1967.

que cria uma lacuna na possibilidade genética de refazer esses laços – não permite que se chegue a uma conclusão firme, ademais, o prolongamento desse debate retardaria a análise das fontes do objeto de estudo próprio desta pesquisa: a identidade faraônica através da ascensão de Horemheb.

Tornando brevemente à questão sucessória, outro obstáculo para a compreensão deste mecanismo é a escassez de fontes que esclareçam melhor o papel das co-regências, há um silêncio sobre como se dava essa dinâmica governamental²⁶¹, talvez ela fosse consuetudinária entre os faraós, por isso não houvesse uma regulamentação escrita. Cyril Aldred aponta que a maioria dos governantes da XVIII escolheram co-regentes durante seus governos²⁶², já Murnane, em seu extenso estudo sobre essa prática, acredita que ela tenha acontecido, mas não com tanta regularidade²⁶³. Boa parte dos casos de co-regência da XVIII dinastia são apenas estimadas pelos egiptólogos, sem evidências mais claras.

Isso compromete a compreensão da sucessão amarniana à medida que, pelo menos um desses personagens, senão os dois, teria atuado como co-regente de Akhenaton por um tempo²⁶⁴. Ambos têm seus nomes atrelados ao deste faraó, aparecendo juntos em determinadas fontes, mas não se sabe até que ponto isso determina ou não a efetividade de uma co-regência²⁶⁵.

Pelo teor de seus epítetos – “amada de Akhenaton” e “útil a seu marido” ²⁶⁶ – entende-se que Neferneferuaton era uma mulher²⁶⁷, e é muito provável que seu período de governo tenha se dado, ao menos em parte, concomitantemente aos anos finais de Akhenaton.²⁶⁸ James Allen questiona os motivos que levaram Akhenaton – se é que Smenkhare e Tutankhamon eram mesmo seus filhos e aptos a ocupar o trono – a ter designado não um deles como regente, mas sim Neferneruaton. Infelizmente, como não se conhece o

²⁶¹ MURNANE, William J. *Ancient Egyptian Coregencies*. Chicago: The Oriental Institute, 1977. p 239.

²⁶² ALDRED, Cyril. *Akhenaten – King of Egypt*. London: Thames & Hudson Ltd, 1988. P 170.

²⁶³ MURNANE, William J. *Op cit.* p 240.

²⁶⁴ ALLEN, James P. The Amarna Succession. In: BRAND, Peter J.; COOPER, Louise (eds.). *Causing His Name to Live: Studies in Egyptian Epigraphy and History in Memory of William J. Murnane*. Leiden, Boston: Brill, 2009. P 10.

²⁶⁵ *Idem*.

²⁶⁶ *Ibidem*, p 9.

²⁶⁷ DARNELL, John Coleman; MANASSA, Colleen. *Tutankhamun's Armies: Battle and Conquest during Ancient Egypt's Late 18th Dynasty*. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, 2007. p 45.

²⁶⁸ ALLEN, James P. *Op cit.* p 12.

alcance da indicação à co-regência, estas hipóteses repousam como meras especulações.²⁶⁹ A proveniência imprecisa dessas personagens lança sombras em torno do processo de sucessão, o que se sabe é que Nefertiti, como Grande Esposa Real (*hmt nswt wrt*), foi muito ativa no período em que Akhenaton exerceu o poder²⁷⁰, contudo, a partir de cerca do ano 12 de seu reinado, não há mais registros sobre ela²⁷¹ e quem passa a ocupar seu lugar nas representações é Meritaton, que depois passa à figurar como esposa de Smenkhare. Depois de um curto período em que esses dois governantes incógnitos sucederam-se no poder, enfim, Tutankhamon é coroado. Allen calcula um tempo de no mínimo um ano e no máximo quatro para o intervalo entre a morte de Akhenaton e ascensão de Tutankhamon.²⁷² A hipótese mais difundida para sua filiação seria a de Akhenaton e uma esposa secundária, o fato é que a fim de obter legitimação real – que era passada pelas mulheres²⁷³ – Tutankhamon casa-se com Ankhsenamon, uma das filhas legítimas de Akhenaton e Nefertiti.

Seus dois antecessores supracitados ainda têm uma forte associação com Akhenaton, e embora alguns estudiosos apontem que o retorno da produção de fontes que atestam o culto a Amon tenha se dado durante o reinado de Smenkhare²⁷⁴, este teria sido somente um esboço para o processo de restauração das tradições que é definitivamente levado a cabo por

²⁶⁹ ALLEN, James P. The Amarna Succession. In: BRAND, Peter J.; COOPER, Louise (eds.). *Causing His Name to Live: Studies in Egyptian Epigraphy and History in Memory of William J. Murnane*. Leiden, Boston: Brill, 2009.p 15.

²⁷⁰ GRANDE, Maria José López. *Damas Aladas del antiguo Egipto: estudio iconográfico de una prerrogativa divina*. Barcelona: Turismapa, S.L., 2003. P 86.

²⁷¹ SILVERMAN, David P., WEGNER, Josef W e WEGNER, Jennifer Houser. *Akhenaten and Tutankhamun*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2006. P 100.

²⁷² ALLEN, James P. *Op cit.* p 12.

²⁷³ NOBLECOURT, Christiane Desroches. *A mulher no tempo dos faraós*. Tradução: Tânia Pellegrini. Campinas,SP: Papirus, 1994. 51-52. Kamil remonta a tradição da passagem do poder através da Grande Esposa Real ao começo do período dinástico no Egito, através da interpretação da iconografia presente em uma maça cerimonial atualmente no Museu Ashmolean, em Oxford, datada do reino de Narmer. Em frente à representação do rei, há uma figura sentada não identificada em um palanquim, que poderia ser Neith-hotep, uma rainha em cujos monumentos impressionantes em Helwan e Naqada aparecem ambos os nomes de Narmer e seu sucessor Aha. Ela pode ter sido a consorte de Narmer e mãe de Aha, o que proporcionaria a mais antiga evidência da regra de sucessão faraônica passando para o filho através da Grande Esposa Real. KAMIL, Jill. *The Ancient Egyptians. Life in the Old Kingdom*. Cairo: The American University in Cairo Press. 1996. P 45-46.

²⁷⁴ HARI, R. *Horemheb et la reine Moutnedjemet, ou la fin d'une dynastie*. Genève: Editions de Belles-Lettres, 1964.P 53

Tutankhamon e prosseguido por Horemheb. Darnell e Manassa propõem que, nesta primeira fase do final da reforma amarniana, Neferneferuaton e Smenkhare estavam relutantes em abandonar a ligação com o antecessor, apesar de aparentemente terem deixado o caráter oficial a religião do Aton.²⁷⁵

Como Tutankhamon era muito jovem quando chegou ao poder, provavelmente as medidas iniciais de seu governo foram tomadas por regentes. A morte desse faraó foi prematura, cerca de dez anos depois do começo de seu reinado, quando ele possivelmente ainda não contava com 20 anos completos e não tinha deixado herdeiros que pudessem assumir o trono.

Quanto a este jovem faraó, nascido Tutankhaton, pode-se dizer que foi criado em Amarna seguindo a doutrina de Aton²⁷⁶, ao que Carter está de acordo:

Que ele começou como adorador de Aton e retornou à antiga religião é evidente pelo nome, que mudou de Tutankhaton para Tutankhamon, e pelo fato de que fez pequenos acréscimos e restaurações nos templos dos antigos deuses em Tebas.²⁷⁷

O abandono da crença amarniana e princípio do projeto restaurador se verificam na troca de nomes do soberano e de sua esposa real, em que os componentes “Aton” tornam-se “Amon”. Tutankhaton passa a se chamar Tutankhamon, cujo significado “imagem viva de Amon” liga novamente a figura do faraó a essa divindade. A mesma prática se observa com o nome da rainha, que passou de Ankhesenpaaton para Ankhsenamon²⁷⁸.

Tanto Ay quanto Horemheb, que se sucederam respectivamente no trono egípcio, eram altos funcionários do governo e já atuavam como conselheiros de Tutankhamon²⁷⁹; alguns estudiosos atribuem a eles a

²⁷⁵ DARNELL, John Coleman; MANASSA, Colleen. *Tutankhamun's Armies: Battle and Conquest during Ancient Egypt's Late 18th Dynasty*. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, 2007. P 47.

²⁷⁶ SILVERMAN, David P., WEGNER, Josef W e WEGNER, Jennifer Houser. *Akhenaten and Tutankhamun*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2006, p 7.

²⁷⁷ CARTER, Howard e MACE, A.C. *A Descoberta da Tumba de Tutankhamon*. Tradução Lucia Brito. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2004, p 47.

²⁷⁸ DARNEL e MANASSA. *Op Cit.* p 48.

²⁷⁹ SHIRLEY, J J. Crisis and Restructuring of the State: From the Second Intermediate Period to the Advent of the Ramesses. In: GARCÍA, Juan Carlos Moreno (ed.) *Ancient Egyptian Administration*. Leiden,Boston: Brill, 2013.p 601.

estratégia de retorno ao modelo anterior à reforma de Amarna.²⁸⁰ As titulaturas de ambos sugerem que eram ligados às esferas do poder, seja no campo religioso, administrativo ou militar antes de se tornarem faraós, portanto, seriam mais velhos que Tutankhamon, talvez podendo servir como regentes durante seu reinado. Nenhum dos dois tinha vínculos sanguíneos com a família real, por isso eles tiveram que se legitimar no trono usando outros mecanismos. Embora Ay supostamente fosse irmão de Tiy, isso não fazia dele um sucessor de Akhenaton, ou um portador legítimo do sangue real, sua ascensão deve ter se dado pelo mesmo motivo da de Horemheb: a falta de herdeiros dos reis precedentes. Essa ausência gerava uma grande preocupação entre os membros da família real, interpretada como uma crise que tentou ser resolvida por duas medidas de desespero, segundo Assmann: a primeira foi carta que a viúva provavelmente de Tutankhamon enviou à corte Hitita pedindo ao rei que mandasse um de seus filhos para casar-se com ela e tornar-se rei do Egito, e a segunda, a ascensão de um militar. Para Assmann, estas eram medidas de emergência.²⁸¹ Porém, a coroação de Horemheb parece ter sido idealizada mesmo antes, ainda no reinado de Tutankhamon, quando tanto ele quanto Ay cresceram em influência e poder político.

Ay já detinha titulaturas importantes, sendo que uma das mais peculiares era a de “pai do deus” (*ít-ntr*), cuja função é objeto de divergência de egiptólogos²⁸², alguns acreditam que esse título pode representar uma parentagem correlata ao faraó, como a de sogro, outros o vinculam a um papel de conselheiro ou mentor do rei.²⁸³ Durante o período de Tutankhamon, ele também acumula o cargo de vizir, talvez numa tentativa de demonstrar capacidade de administrar o Egito²⁸⁴. Já a Horemheb foi delegado o título de

²⁸⁰ WENDRICH, Willeke. Identity and Personhood. In: WENDRICH, Willeke (Ed.) *Egyptian Archaeology*. Blackwell Publishing Ltd, 2010. P 203.

²⁸¹ ASSMAN, Jan. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. Translated by Andrew Jenkins. New York: Metropolitan Books, 2002.p 224 - 225.

²⁸² DARNELL, John Coleman; MANASSA, Colleen. *Tutankhamun's Armies: Battle and Conquest during Ancient Egypt's Late 18th Dynasty*. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, 2007, p 51.

²⁸³ KAWAI, Nozomu. Ay Versus Horemheb: The Political Situation in the Late Eighteenth Dynasty Revisited. *Journal of Egyptian History* (Brill). V.3, Nº 2, 2010, p 264; e ALLEN, James P. The Amarna Succession. In: BRAND, Peter J.; COOPER, Louise (eds.). *Causing His Name to Live: Studies in Egyptian Epigraphy and History in Memory of William J. Murnane*. Leiden, Boston: Brill, 2009. P 14.

²⁸⁴ KAWAI, N. *Op cit.* p 267.

“Príncipe Hereditário” (*iry-p^ct*), que ele expõe em seu Texto de Coroação para denotar certa legitimidade. Esta designação também não é consenso entre os estudiosos, Robert Hari reflete sobre a mudança da função que o título carregava: “Parece que tal título efetivamente começou a tornar-se hereditário no final da XVIII dinastia: à época raméssida, ele designava invariavelmente o príncipe herdeiro, o ‘filho real’, chamado a suceder a seu pai.”²⁸⁵, já Nozomu Kawai aponta que “Príncipe Hereditário”, à época de Horemheb poderia apenas indicar os dirigentes do governo, não os sucessores designados.²⁸⁶

De qualquer forma, após a morte do jovem Tutankhamon, Ay é quem torna-se o faraó subsequente, apesar da especulação sobre a já citada carta que a recém-viúva Ankhsenamon teria mandado ao rei hitita, o príncipe estrangeiro prometido nunca chegou ao Egito²⁸⁷, e ela acabou casando-se com Ay a fim de legitimá-lo no trono. A morte de seu esposo se deu numa época de conflito com os hititas, fontes cuneiformes relatam uma incursão dos hititas em Amqa, território egípcio²⁸⁸. Talvez isso tenha gerado duas possibilidades para a ascensão de Ay: primeiramente, as tensões entre egípcios e hititas teriam feito o rei desconfiar do pedido da viúva do faraó, e em segundo lugar, Horemheb, detentor de vários títulos militares, poderia estar ocupado com essas campanhas na região do Levante²⁸⁹, e por isso não tenha participado nem dos arranjos funerários de Tutankhamon, nem da coroação de Ay como faraó.²⁹⁰

Durante seu breve governo, Ay (1327 – 1323 a.C.), tratou de dar continuidade às obras de restauro iniciadas por Tutankhamon, mas possivelmente ele já estava em idade avançada - dentro da expectativa de vida egípcia - quando assumiu a coroa, período que durou cerca de quatro anos.

²⁸⁵ HARI, R. *Horemheb et la reine Moutnedjemet, ou la fin d'une dynastie*. Genève: Editions de Belles-Lettres, 1964.p 138.

²⁸⁶ KAWAI, Nozomu. Ay Versus Horemheb: The Political Situation in the Late Eighteenth Dynasty Revisited. *Journal of Egyptian History* (Brill). V.3, Nº 2, 2010, p 286.

²⁸⁷ Esse episódio é conhecido como “Zananzash affair”, em referência ao nome do príncipe. Especula-se que ele poderia ter sido assassinado a caminho do Egito. DODSON, Aidan. *Amarna Sunset: Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb, and the Egyptian Counter-Reformation*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2009.p 93.

²⁸⁸ GRIMAL, Nicolas. *História do Antigo Egito*. Tradução de Elza Marques Lisboa de Freitas. Rio de Janeiro: Forense, 2012, p 255.

²⁸⁹ Spalinger atesta que as campanhas de Horemheb no norte não são muito conhecidas, mas pode-se supor que ele esteve envolvido nestes confrontos. SPALINGER, Anthony J. *War in Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.P 180.

²⁹⁰ VAN DIJK, Jacobus. The Amarna Period and the Later New Kingdom. In: SHAW, Ian. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p 292.

A grande participação de Ay no governo de seu antecessor pode ser percebida através das representações na tumba de Tutankhamon, na qual é Ay quem conduz o ritual de Abertura da Boca²⁹¹. (Figura 6) Originalmente, esse ritual é feito por um herdeiro do morto, e não por alguém mais velho que ele²⁹², e visa possibilitar que o falecido possa falar quando estiver no outro mundo, a fim de declamar sua confissão negativa.

Ao descobrir a tumba de Tutankhamon, o próprio Carter se surpreendeu ao constatar na câmara mortuária a presença de um faraó oficiando o ritual de outro precedente:

Sabemos também, pela presença de seu cartucho na câmara mortuária da tumba recém-encontrada, que ele se responsabilizou pelas cerimônias fúnebres de Tutankhamon, mesmo que não tenha sido ele quem de fato tenha construído a tumba. É algo sem precedentes no Vale encontrar o nome de um rei sucedâneo nas paredes do monumento mortuário do predecessor. O fato de ser assim nesse caso parece sugerir um relacionamento especial entre os dois, e provavelmente estamos certos ao presumir que Ay foi grandemente responsável pela instauração do rei-menino no trono. É muito possível que ele já estivesse de olho no trono para si mesmo, mas, não se sentindo seguro o suficiente na ocasião, tivesse preferido esperar o momento propício e utilizar as oportunidades que indubitavelmente teve de consolidar sua posição como ministro de um jovem e inexperiente soberano.²⁹³

Esse caráter único da representação funerária da tumba de Tutankhamon provém da verificação de que não há outros relatos de tumbas reais em que um “filho” officie o ritual da Abertura da boca para o pai morto, indicando uma sucessão, essa representação é comum em tumbas privadas, mas não no contexto real. Geralmente o que aparece na iconografia funerária da realeza são cenas dos *Livros* que garantem uma boa passagem para a Duat, como o *das Cavernas*, *dos Portões*, entre outros.

²⁹¹ GRANDE, Maria José López. *Damas Aladas del antiguo Egipto: estudio iconográfico de una prerrogativa divina*. Barcelona: Turismapa, S.L., 2003.p 91.

²⁹² SILVERMAN, David P., WEGNER, Josef W e WEGNER, Jennifer Houser. *Akhenaten and Tutankhamun*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2006.p 180-181.

²⁹³ CARTER, Howard e MACE, A.C. *A Descoberta da Tumba de Tutankhamon*. Tradução Lucia Brito. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2004, p 45 - 46.

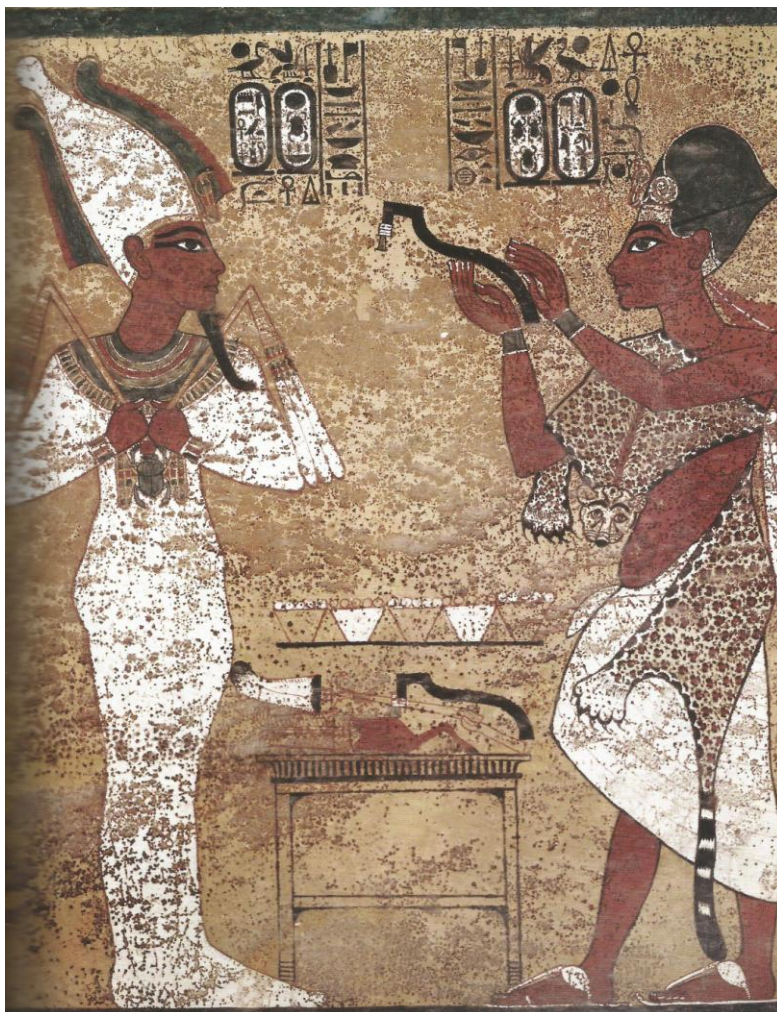


Figura 6: Ay realiza o Ritual de Abertura da Boca. Decoração parietal da tumba de Tutankhamon (KV 62). In: CARTOCCI, Alice. *Arte egípcia*. Florença: Scala Group, 2009.p 233.

Muitos egiptólogos interpretaram a presença imagética de Ay na tumba de seu antecessor como um meio de justificar-se no poder, visto que, segundo a tradição egípcia, um dos requisitos da sucessão era a condução do funeral do governante precedente.²⁹⁴ Aqui cabe uma discussão quanto à função legitimadora dessa imagem na tumba.

É preciso atentar para o fato de que o local, além de estar bem resguardado no Vale dos Reis, ficava fechado e não era acessível às pessoas, e se a pintura de Ay ali era uma tentativa de legitimar-se, quem seria o alvo de tal objetivo? Durante o período de sepultamento e cortejo fúnebre do rei, certamente os grupos mais próximos do poder deveriam acompanhar esses

²⁹⁴ KAMIL, Jill. *The Ancient Egyptians. Life in the Old Kingdom*. Cairo: The American University in Cairo Press. 1996. P 95.

eventos e possivelmente frequentar a tumba, no entanto, a população em geral não tomava parte desta etapa do funeral real, e ainda assim, depois dessas ocasiões a tumba costumava ser fechada. Portanto, se a imagem de Ay na tumba do antecessor funcionava como pretensa transmissora de legitimidade, essa mensagem alcançava sobretudo uma categoria muito específica da sociedade egípcia, isto é, alguns membros das camadas mais abastadas, ligadas às funções religiosas e administrativas. Essa é apenas uma das questões suscitadas pela análise da tumba de Tutankhamon. Pode-se refletir também sobre o contraste entre seu diminuto tamanho e simplicidade, dando a impressão de ter sido feita de maneira apressada, pois não conta com uma preparação rebuscada das paredes e da iconografia, em comparação à riqueza do material funerário que abrigava. Há hipóteses de que ao ser alçado faraó, Ay teria até mesmo trocado de tumba com Tutankhamon, talvez a que ele tenha ocupado posteriormente na parte oeste do Vale dos Reis (KV 23) tenha sido inicialmente destinada a seu antecessor²⁹⁵.

Quanto à própria representação da figura de Ay, ela teria sido uma adição depois da morte de Tutankhamon ou uma escolha desse faraó? A simples hipótese de legitimação não dá conta de responder satisfatoriamente a todas essas perguntas.

Uma explicação plausível para o momento seria a da função mágica da escrita, como algo que está escrito ganha vida só pelo fato de ter sido colocado em palavras, pode ser que, ao grafar seu nome junto ao de Tutankhamon em sua tumba, Ay realmente quisesse se tornar um herdeiro do faraó morto.

Um aspecto interessante, que não deve ser destacado da análise do problema supracitado, é o fato de que Nefertiti também aparece no conjunto funerário de Akhenaton. Ela não está oficiando o ritual de Abertura da boca, como Ay, já que esse ato só faria sentido junto ao mito funerário tradicional, que foi deixado de lado em prol da religião solar do Aton, mas aparece em algumas cenas protegendo e acompanhando o faraó, como por exemplo, em representações nos cantos de seu sarcófago.²⁹⁶

²⁹⁵ GRANDE, Maria José López. *Damas Aladas del antiguo Egipto: estudio iconográfico de una prerrogativa divina*. Barcelona: Turismapa, S.L., 2003. P 103.

²⁹⁶ *Idem*. P 88.

Não se pode chegar a uma proposta concreta sobre a presença de Nefertiti nesse contexto, pois não se sabe exatamente quando o sarcófago e a tumba de Akhenaton começaram a ser produzidos. Frequentemente, a preparação das tumbas reais tinha início concomitante ao do próprio governo de um faraó, portanto, no caso de Akhenaton, não é possível saber se a figura de Nefertiti foi gravada antes ou depois de seu desaparecimento das fontes.

No entanto, ligando o fato de que Nefertiti aparece na tumba de Akhenaton protegendo o faraó, à teoria de que a rainha poderia tê-lo sucedido com o nome alterado para Neferneferuaton e à interpretação de legitimação de Ay através da presença na tumba de seu antecessor, seria tentador enxergar um padrão sucessório gerado pela inventividade característica do período amarniano e adotado no aparato funerário, já que a arte de Amarna ainda predomina na tumba de Tutankhamon. Se assim fosse, este seria um vestígio de que Nefertiti teria sucedido Akhenaton como governante. Entretanto, a indicação do sucessor através da iconografia funerária do faraó antecedente é apenas uma suposição muito duvidosa. Um primeiro impulso levaria a interpretar isso como o prelúdio de uma inovação amarniana que teria sido seguida por Ay. Entretanto, a disposição de Nefertiti em certas peças do enxoval funerário de Akhenaton, parece estar mais associada à rainha como uma divindade do que como portadora de funções políticas. Por exemplo, ela é colocada nas laterais de uma caixa de vasos canópicos, iconografia que remete a deusas protetoras na tradição funerária anterior à reforma de Amarna, portanto, é possível concluir que sua função ali é de substituir uma simbologia religiosa já existente, desprovida de conotação política efetiva, e baseada, por exemplo, na caixa de vasos canópicos de Amenhotep II, que apresenta figuras femininas nos quatro cantos, correspondendo a deusas.²⁹⁷

A readaptação do conjunto simbólico tradicional da religião egípcia foi muito comum na reforma de Amarna. Isso foi revertido durante o governo de Tutankhamon, que representa um momento de transição fundamental para a compreensão da restauração da religião egípcia de âmbito oficial e

²⁹⁷ GRANDE, Maria José López. *Damas Aladas del antiguo Egipto: estudio iconográfico de una prerrogativa divina*. Barcelona: Turismapa, S.L., 2003. P 89.

consequente retorno à tradição anterior ao período amarniano, processo continuado pelos sucessores Ay e Horemheb.

As relações entre esses dois personagens que vieram a ocupar o trono é questão de divergências entre os pesquisadores, e variam entre interpretações sobre uma colaboração pacífica e uma disputa de poder. Nozomu Kawai é autor de recentes trabalhos sobre o fim da XVIII dinastia, e propõe uma reconsideração sobre o assunto:

Na época da morte de Tutankhamon, Ay e Horemheb parecem ter mantido uma relação pacífica. No entanto, em algum momento após a morte de Tutankhamon houve um forte antagonismo entre Ay e Horemheb. Argumento que Horemheb procurou desonrar Ay como sucessor adequado ao rei. Horemheb representou a si mesmo como quase igual ao rei, embora ele fosse um oficial. Ao mesmo tempo, Ay parece ter excluído Horemheb das maiores influências da corte, nomeando Nakhtmin como seu sucessor designado.²⁹⁸

Os motivos destas tensões que teriam se criado entre ambos são desconhecidos, mas não são difíceis de imaginar. Do mesmo modo, não se sabe exatamente quando ocorreu tal promoção de Nakhtmin, também um militar de alto cargo, mas isso pode ter fomentado a hostilidade entre Ay e Horemheb. As conclusões de Kawai em torno desses conflitos se baseiam nas fontes não reais de Horemheb, especialmente nos textos presentes em suas estátuas em posição de escriba. O autor nota uma mudança na conformação textual e no tratamento destinado ao faraó entre os governos de Tutankhamon e Ay. Enquanto que durante o reinado do primeiro Horemheb alcança uma grande projeção através da escalada de cargos administrativos importantes, no período do último, ele é preterido por outros oficiais, como por exemplo, no caso da indicação de Nakhtmin como herdeiro.²⁹⁹

Analisando o grupo de esculturas de Horemheb, Kawai notou que em uma delas o nome de Tutankhamon aparece duas vezes, e embora Horemheb se coloque como um excelente administrador, ele reconhece a autoridade do

²⁹⁸ KAWAI, Nozomu. Ay Versus Horemheb: The Political Situation in the Late Eighteenth Dynasty Revisited. *Journal of Egyptian History* (Brill). V.3, Nº 2, 2010. P 262.

²⁹⁹ SHIRLEY, J J. Crisis and Restructuring of the State: From the Second Intermediate Period to the Advent of the Ramesses. In: GARCÍA, Juan Carlos Moreno (ed.) *Ancient Egyptian Administration*. Leiden,Boston: Brill, 2013.p 604.

rei e demonstra seu respeito e lealdade.³⁰⁰ Já em outras duas fontes, Horemheb refere-se a si mesmo numa linguagem praticamente resguardada apenas para os faraós, comparando-se com deuses como Thot e não mencionando o nome do soberano reinante. Isso levou Kawai a interpretar que estas duas últimas estátuas teriam sido produzidas durante o reinado de Ay, e amparam a visão de que Horemheb não reconhecia a autoridade real deste faraó.³⁰¹ Mesmo assim, ele teria preferido apenas ignorar o poder de seu antigo colega de ofício, sabendo que devido à idade avançada, seu governo não duraria muito.³⁰²

A análise deste autor é uma perspectiva interessante, mas o aspecto material intrigante destas relações é o apagamento posterior da memória sofrido tanto nas tumbas de Ay e Nakhtmin, supostamente perpetrado por Horemheb, enquanto que a tumba de Tutankhamon não sofreu nenhuma depredação de caráter político e até mesmo foi protegida e selada novamente.³⁰³ Um aprofundamento da questão da obliteração da memória durante o reinado de Horemheb será desenvolvido no próximo capítulo.

De qualquer maneira, não se conhece o destino de Nakhtmin, se ele teria morrido antes de Ay, ou se não conseguiu sagrar-se faraó, uma vez que, na falta de herdeiros sanguíneos, enfim Horemheb pôde ocupar o trono.

Como não possuía vínculos com a família real da XVIII dinastia, criou outros meios de legitimar-se, que serão discutidos a seguir. Essas sucessões, marcadas pela falta de herdeiros legítimos e pela ascensão de personagens não predestinados a tornarem-se faraós, são permeadas pela reformulação das práticas de legitimação baseadas numa tradição político-religiosa anterior à reforma de Amarna, e na reintegração de uma identidade faraônica que se perpetuava no tempo.

³⁰⁰ KAWAI, Nozomu. Ay Versus Horemheb: The Political Situation in the Late Eighteenth Dynasty Revisited. *Journal of Egyptian History* (Brill). V.3, Nº 2, 2010.p 280.

³⁰¹ *Idem.*

³⁰² DARNELL, John Coleman; MANASSA, Colleen. *Tutankhamun's Armies: Battle and Conquest during Ancient Egypt's Late 18th Dynasty*. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, 2007. P 54.

³⁰³ LABOURY, Dimitri. *Akhenaton*. Traducción de José Miguel Parra Ortiz. Madrid: La esfera de los libros, 2012. P 435.

2.2 Restauração de Tutankhamon e legitimação de Horemheb: um processo contínuo

Tutankhamon, faraó a quem se atribui a iniciativa da restauração político-religiosa após a reforma de Amarna, é notadamente famoso pela descoberta dos artefatos de inestimável valor em sua tumba, ocorrida no início do século XX. Contudo, sua atuação como governante é pouco conhecida e foi até mesmo considerada obsoleta por Howard Carter, o qual chegou a afirmar que “o único evento de destaque de sua vida foi morrer e ser sepultado.”³⁰⁴

A grande preocupação do breve reinado de Tutankhamon foi a retomada do culto faraônico aos demais deuses, principalmente o de Amon em Tebas, readequando o modelo de poder real às bases já estabelecidas anteriormente. Seu reinado representou uma fase de transição seja literária ou iconográfica, como o exemplo da decoração do trono deste faraó, que ainda apresentava características artísticas predominantemente amarnianas, especialmente na forma de retratar as figuras humanas, mas já reintroduzia a presença dos outros deuses na arte. As tendências artísticas de Amarna deixaram resquícios perceptíveis também por meio dos objetos encontrados na tumba de Tutankhamon³⁰⁵, além de sua já referida iconografia parietal.

Durante seu governo começa uma política restauradora, com o objetivo de retornar às práticas religiosas anteriores às mudanças instaladas por Akhenaton, e, por consequência inseparável, também ao tradicional sustentáculo da realeza, baseado na legitimidade divina. De fato, a religião amarniana era muito dependente da figura deste faraó³⁰⁶, e provavelmente devido a esta característica os outros governantes não conseguiram (ou desejaram) sustentá-la.

Aqui cabe uma breve discussão sobre alguns aspectos do final da reforma amarniana, e para isso retomaremos as já citadas Cartas de Amarna. Geralmente, os estudiosos atribuem ao governo de Akhenaton e suas

³⁰⁴ CARTER, Howard e MACE, A.C. *A Descoberta da Tumba de Tutankhamon*. Tradução Lucia Brito. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2004. p 46.

³⁰⁵ GRANDE, Maria José López. *Damas Aladas del antiguo Egipto: estudio iconográfico de una prerrogativa divina*. Barcelona: Turismapa, S.L., 2003, p 89.

³⁰⁶ REDFORD, Donald B. *Akhenaten: the Heretic King*. Princeton: Princeton University Press, 1987. P 204.

mudanças um teor de “fracasso” no contexto egípcio, e por isso teria sido necessário o retorno aos parâmetros anteriores.

A interpretação geral das Cartas de Amarna tem sido que elas mostram como o Egito negligenciou seus territórios no Levante; o que se encaixa bem com o modo com que as fontes egípcias da época são entendidas, apresentando os monarcas absorvidos em afazeres domésticos de várias naturezas. A combinação dessas duas fontes foi então usada para argumentar que o império egípcio na Síria-Palestina entrou em declínio na época de Amarna.³⁰⁷

Alguns autores defendem que, se o propósito de Akhenaton teria sido realmente motivado por uma causa política, temendo perder seu poder para os sacerdotes de Amon, a reforma foi contraproducente, já que seu governo aparentemente não superou alguns dos anteriores em eficiência militar ou administrativa, uma vez que o faraó provavelmente passava boa parte do tempo em Amarna, ocupado com a adoração de Aton e é durante seu reinado que a extensão territorial alcançada por Thotmés III (1479 – 1425 a.C.) começou a recuar e o avanço dos hititas passou a substituir a influência egípcia³⁰⁸. Porém, esta interpretação tem sido revisitada por diversos trabalhos que apontam que esta é mais uma das cargas negativas imputadas ao governo de Akhenaton, considerado um mau administrador. Uma nova análise do conteúdo das Cartas de Amarna tem desmistificado esse desprestígio do período amarniano. José Manuel Galán, ao comparar a documentação de Thotmés III com a de Akhenaton, indicou paralelismos que demonstram uma continuidade da política externa egípcia.³⁰⁹

Inicialmente, é importante assinalar que o domínio egípcio das terras estrangeiras não foi homogêneo nem no espaço nem no tempo, observando-se uma grande diferença entre o jugo egípcio no sul – na região da Núbia – e no

³⁰⁷ GALÁN, José M. The heritage of Thutmose III's Campaigns in the Amarna Age. In: BRYAN, Betsy M.; LORTON, David. (orgs.). *Essays in Egyptology in honor of Hans Goedicke*. San Antonio, Texas, 1994. P 91.

³⁰⁸ REDFORD, Donald B. *Akhenaten: the Heretic King*. Princeton: Princeton University Press, 1987. P 198-199.

³⁰⁹ GALÁN, José M. *Op cit.* P 101-102.

norte – na região do Levante. A presença egípcia na Núbia foi muito mais forte, duradoura e interventora³¹⁰. Já na Síria-Palestina, Cardoso explica que:

O império asiático do Egito, na época do Bronze tardio, pode ser definido como um protetorado bastante frouxo, baseado numa política de mínima intervenção (com exceção, naturalmente, das próprias expedições militares de conquista ou reconquista). Os egípcios não tinham meios disponíveis suficientes para um controle estreito, uma colonização ou uma mudança em profundidade das estruturas de uma Síria-Palestina de antiga civilização, densamente povoada, dotada de sistemas palaciais próprios (cada um deles ínfimo em comparação com o egípcio, mas numerosos), contendo portos e rotas terrestres bem estabelecidos no sistema de trocas do Oriente Próximo na Idade do Bronze.³¹¹

Nestes territórios, a dominação egípcia se baseava em conseguir o maior número de recursos possível a partir do menor esforço³¹², como explica Galán:

[...] obtendo os produtos desejados por meio de campanhas periódicas que buscavam, acima de tudo, a cooperação dos governantes locais em troca de alguma proteção e da garantia da manutenção da ordem estabelecida. Os egípcios não exploravam diretamente os recursos da Síria-Palestina, mas apenas se limitavam a coletar impostos entre os governantes fiéis e capturar butim dos governantes que resistiam em aceitar a autoridade do faraó.³¹³

Estes tributos poderiam ser vistos também na forma de um intercâmbio de presentes, pois, de acordo com Davies, não era possível receber um pesado tributo sem manter campanhas militares frequentes na região ou enfrentar possíveis retaliações dessas sociedades, por isso o predomínio egípcio era caracterizado por certa supremacia que previa a troca ou envio de

³¹⁰ GALÁN, José Manuel. *El imperio egipcio: Inscripciones, Ca. 1550-1300 a.C.* Edición y Traducción. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2002. P 27.

³¹¹ CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. O Egito e o Antigo Oriente Próximo na segunda metade do segundo milênio a.C.: um olhar sobre os dons e contradons entre governantes no apogeu da Idade do Bronze. In: CARVALHO, Alexandre Galvão (Org.). *Interação social reciprocidade e profetismo no mundo antigo*. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2003. P 105-106.

³¹² GALÁN, José M. The heritage of Thutmosis III's Campaigns in the Amarna Age. In: BRYAN, Betsy M.; LORTON, David. (orgs.). *Essays in Egyptology in honor of Hans Goedicke*. San Antonio, Texas, 1994. P 102.

³¹³ GALÁN, José Manuel. *El imperio egipcio: Inscripciones. Op cit.* P 27.

tributos, que apesar de não representarem o potencial total dos recursos daquele território, ainda assim eram muito valiosos.³¹⁴

As características da política egípcia com os territórios em que exercia essa influência estão presentes também nas Cartas de Amarna, porém, infelizmente, as fontes em sua extensa maioria são compostas das mensagens que os reis do Egito recebiam dos governantes estrangeiros, quase não existem vestígios das respostas dos faraós³¹⁵, além disso, elas se restringem a um período específico do Reino Novo em que a cidade de Akhetaton foi ocupada.

Nelas se expressam queixas sobre a ausência das tropas egípcias de proteção, o que além de facilitar roubos e desordem interna, permitia que governantes mais fortes atacassem as populações mais fracas. Porém, as reclamações faziam parte do objetivo e da composição das cartas, como expõe Galán:

No entanto, era a própria natureza da documentação que fazia com que só se indicassem nas cartas assuntos negativos, pois a situação normal de calma e paz não era uma questão sobre a qual valeria a pena informar a autoridade superior.³¹⁶

Além das requisições dos governantes, a correspondência amarniana também contava com listas dos presentes ou tributos enviados, em uma espécie de inventário³¹⁷. A partir da linguagem utilizada, era possível observar as relações entre os reis egípcios e outros reis de poder similar, que se tratavam por “irmãos” e mantinham uma postura respeitosa e igualitária, baseando-se numa ideologia de troca de presentes; ou entre os subordinados do faraó, que apresentavam-se em situação de sujeição e pagamento de tributos.

³¹⁴ DAVIES, N. de G. *The Rock Tombs of El-Amarna. Part II – The Tombs of Panehesy and Merira II*. London: Egypt Exploration Fund. 1905. P 42.

³¹⁵ SHAW, Ian. *Egyptian Warfare and Weapons*. Buckinghamshire : Shire Publications LTD, 1991. P 50.

³¹⁶ GALÁN, José Manuel. *El imperio egipcio: Inscripciones, Ca. 1550-1300 a.C.* Edición y Traducción. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2002. P 28.

³¹⁷ CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. O Egito e o Antigo Oriente Próximo na segunda metade do segundo milênio a.C.: um olhar sobre os dons e contradons entre governantes no apogeu da Idade do Bronze. In: CARVALHO, Alexandre Galvão (Org.). *Interação social reciprocidade e profetismo no mundo antigo*. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2003. p 97.

Segundo a concepção faraônica, os estrangeiros deveriam ser vencidos ou dominados pelo rei egípcio, o que é muito explorado na iconografia, inclusive modificando a real dimensão das trocas entre reis:

Como visto, a forma ideológica recorrente era dos representantes de países estrangeiros trazendo bens e se prostrando frente do faraó. A interpretação hegemônica para este fato é a de que os egípcios tinham duas formas ideológicas para descrever o mesmo fato. O mesmo bem poderia ser tratado nas representações internas como um tributo relativo ao mando faraônico do universo, ligando-se a lógica redistributiva, e, nas representações externas, como um presente que poderia, inclusive, necessitar de reciprocidade.³¹⁸

Enquanto que nas correspondências essas trocas eram registradas em pequenas tabuinhas de argila, dentro de seus próprios territórios os reis representavam esses presentes aos olhos de seus súditos como tributos pagos pelos povos estrangeiros,³¹⁹ com um caráter de explícita demonstração de poder. Por isso, Davies alerta sobre o erro tanto de tomar essa documentação como um espelho fiel das relações externas do Egito naquela época, quanto de considerá-las como uma mentira elaborada sem nenhuma base real.³²⁰

Nas tumbas de alguns funcionários de Akhetaton há relatos iconográficos e textuais de que o rei continuou recebendo tributos das terras estrangeiras durante o período amarniano, como na de Meryra II, por exemplo, em que Akhenaton é descrito da seguinte maneira: “Sua Majestade apareceu no trono de seu Divino e Soberano pai, o Aton, que vive em *maat*, e os chefes de todas as terras trouxeram tributos...”. Davies acredita que esse texto tem caráter mais retórico³²¹ e provavelmente seja um exemplo de como a imagem do recebimento de presentes ou tributos era manipulada em favor do interesse real.

³¹⁸ LIMA, Fábio Afonso Frizzo de Moraes. *Baixa Núbia como infra-estrutura para a construção da potência hegemônica egípcia na XVIIIª dinastia. (1550-1323 a.C.)*. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia - Universidade Federal Fluminense - UFF, Niterói, Rio de Janeiro, 2010. P 103.

³¹⁹ CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. O Egito e o Antigo Oriente Próximo na segunda metade do segundo milênio a.C.: um olhar sobre os dons e contradons entre governantes no apogeu da Idade do Bronze. In: CARVALHO, Alexandre Galvão (Org.). *Interação social reciprocidade e profetismo no mundo antigo*. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2003.p 97.

³²⁰ DAVIES, N. de G. The Rock Tombs of El-Amarna. Part II – The Tombs of Panehesy and Merira II. London: Egypt Exploration Fund. 1905. P 43.

³²¹ *Ibidem*.p 38.

Diferente da representação interna, nas mensagens trocadas pelos reis era de uso comum o artifício da depreciação dos bens recebidos, “seja alegando que não correspondiam às promessas feitas antes de seu envio, seja afirmando que tais bens eram excessivamente abundantes no país de origem.”³²² Esta linguagem figurada que busca menosprezar o que foi enviado já foi exemplificada neste trabalho através da carta EA 16³²³, e provavelmente tinha por objetivo o convencimento de que era preciso mandar uma quantidade maior de bens da próxima vez. As características estruturais dessas cartas não são uma especificidade do período amarniano, elas podem ser observadas também em documentos posteriores, como nas correspondências do século XIII a.C.³²⁴ A depreciação dos presentes contava com uma fórmula de apresentar-se que muitas vezes recorria ao passado, através da comparação da parcimônia do soberano reinante com a generosidade dos antecessores ou de presentes anteriores.³²⁵

Como exemplo dessa estratégia discursiva, a carta EA 27, enviada por Tushratta, rei de Mittani, reclama a Akhenaton a diminuição dos presentes: “Mas meu irmão não enviou as estátuas de ouro sólido que seu pai ia enviar. Você enviou aquelas banhadas, de madeira. Você não somente não me enviou os produtos que seu pai ia me enviar, mas também (os) tem reduzido muito.”³²⁶ Uma primeira leitura dessa carta levaria a entender que Akhenaton negligenciava a política externa de seu pai Amenhotep III – também citado por Tushratta – ou que seu governo representou um período de decadência em relação aos anteriores. Porém, a partir da busca de outras fontes que contenham os mesmos elementos estruturais, percebe-se uma abordagem mais ampla, que fazia parte da retórica própria daquele tipo de documento. A carta EA 41, enviada por Shuppiluliuma, rei dos hititas, era destinada a um faraó denominado Huriya, pois todos os nomes dos reis egípcios recebiam um

³²² CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. O Egito e o Antigo Oriente Próximo na segunda metade do segundo milênio a.C.: um olhar sobre os dons e contradons entre governantes no apogeu da Idade do Bronze. In: CARVALHO, Alexandre Galvão (Org.). *Interação social reciprocidade e profetismo no mundo antigo*. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2003.p 98.

³²³ Capítulo 1, p 75.

³²⁴ CARDOSO, C.F. *Idem*.

³²⁵ CARDOSO, C.F. *Op cit.* p 101.

³²⁶ MORAN, William L.(Edited and translated by). *The Amarna Letters*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1992. P 87.

correspondente na lingual das Cartas de Amarna, Akhenaton, por exemplo, aparecia normalmente como Naphurreya. Algumas alcunhas são de difícil identificação, como Huriya, que pode ter sido Amenhotep IV, Smenkhare ou Tutankhamon. Shuppiluliuma escreve a este faraó:

Minha solicitação, que eu fiz a seu pai, ele nunca recusou; ele me deu absolutamente tudo. Por que, meu irmão, você deteve os presentes que o seu pai fez para mim quando estava vivo? Agora, meu irmão, você ascendeu ao trono de seu pai, e assim como seu pai e eu estávamos desejosos de paz entre nós, então agora você e eu também devemos ser amigáveis um com o outro.³²⁷

Caso Huriya realmente se tratasse de algum dos faraós sucessores de Akhenaton, isso significaria que no governo dele os presentes foram mais generosos do que naquele para quem reclamava o rei hitita, o que contraria a ideia de que no período amarniano não teria dado atenção a suas relações com outros países em prol do cerceamento da vida em Akhetaton. Na verdade, mesmo em fontes mais explícitas, que trazem as devidas referências aos reis, como a EA 29, em que Tushratta mais uma vez escreve a Akhenaton, é preciso atentar aos sistemas estruturais do registro. Nesta carta, Tushratta comenta seu vínculo com a realeza egípcia, quando da coroação de Akhenaton: “Nimmureya, [meu irmão], não está morto. Naphurreya, seu filho mais velho, [agora exerce a realeza] em seu lugar. Nada, seja o que for, vai ser alterado da maneira como era antes.”³²⁸ Nimmureya era a forma do nome de Amenhotep III, e o conteúdo da carta continua insistindo na comparação entre os dois, como em um trecho mais fragmentado da fonte: “Além disso, [os produtos] que Nimmureya, meu irmão, me deu, meu irmão [reduziu grandemente]. Então eu fiquei irado, [como foi único d]ireito. Tornei-me extremamente hostil [...].”³²⁹

A interpretação desta carta requer cuidado, pois dá margem à várias questões. Tushratta estaria utilizando a estratégia da comparação com o antecessor e da depreciação dos presentes mandados para tentar conquistar

³²⁷ MORAN, William L. (Edited and translated by). *The Amarna Letters*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1992. P 114; e BERNABÉ, Alberto e ÁLVAREZ-PEDROSA, Juan Antonio (Ed.) *Historia y Leyes de los Hititas: Textos del Reino Medio y del Imperio Nuevo*. Madrid: Ediciones Akal, 2004, p 80 -81.

³²⁸ MORAN, William. *Op cit.* p 94.

³²⁹ *Ibidem.* p 95.

mais produtos do novo faraó? Ou Akhenaton estaria muito engajado com os gastos na construção de Akhetaton e não tinha recursos disponíveis para os presentes dos reis estrangeiros? As duas interpretações podem ter se intercalado na intenção do remetente, porém, o que o conteúdo destas cartas destaca é a intensa rede de relações travadas no Oriente Próximo neste período, com numerosas oscilações do poder exercido pelos grandes reinos sobre essas regiões.

A perspectiva de que o Egito perdeu influência durante o período amarniano devido à atuação de Akhenaton leva em conta apenas a intenção egípcia da dominação de outros povos, sem considerar a dinâmica em que se emaranhavam os povos do Oriente Próximo. A própria época era conturbada³³⁰ especialmente pelo fato do governo de Akhenaton ter coincidido com a ampliação do poder de outras potências como os hititas, que aumentaram sua intervenção na região do Levante³³¹, entrando em choque com os interesses egípcios, que seguiam uma política externa de evitar riscos³³². (Um mapa do Antigo Oriente Próximo está disponível no Anexo 2).

A decisão de não prosseguir com a reforma amarniana no Egito pode ter se dado por uma questão religiosa – já que Akhenaton colocava-se como ‘professor’ da doutrina, e provavelmente ela teria de fato sido idealizada por ele – ou pela questão política, talvez por uma falta de atenção com a atmosfera de unidade que embasava a existência do faraó e pelo rompimento com alguns dos preceitos da manutenção da realeza; ou talvez ainda, pela conjunção de vários motivos. O que se vê a partir das fontes oficiais após alguns anos da morte de Akhenaton é um retorno quase total aos modelos anteriores, levando à restauração da religião, indissociável do modo de governar, o que mais tarde acabou desencadeando uma reação de esquecimento forjado da memória amarniana, especialmente contra as fontes produzidas no período, que

³³⁰ GALÁN, José M. The heritage of Thutmose III's Campaigns in the Amarna Age. In: BRYAN, Betsy M.; LORTON, David. (orgs.). *Essays in Egyptology in honor of Hans Goedicke*. San Antonio, Texas, 1994. P 102.

³³¹ Nesta época, os hititas tinham controlado a região de Amqa, tomado Carchemish do reino de Mittani, Kadesh e Amurru dos egípcios, bem como Byblos. SPALINGER, Anthony J. *War in Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.p 180.

³³² *Ibidem*. p165.

carregam o aspecto material daquela experiência, lembrando que a escrita no Egito, além de conferir memória tinha um significado mágico.

A retomada da religião e do culto aos outros deuses parece ter ocorrido de uma maneira aparentemente pacífica, ou pelo menos não há registros de conflitos, já que boa parte das fontes é produzida pelo grupo dominante, e, portanto, a falta de documentação sobre um evento – principalmente se ele vai contra o poder vigente - não quer dizer que algo não tenha acontecido, mas que estamos limitados a uma análise à luz das fontes existentes, sem deixar escapar a interferência do contexto e a interpretação da intencionalidade com a qual a fonte foi produzida.

Ainda que não tenha encontrado resistência na instalação da restauração, o governo de Tutankhamon preocupa-se em confeccionar um documento oficial conhecido como Estela da Restauração, a fim de reafirmar não só o retorno do culto aos deuses tradicionais do panteão egípcio, mas também a retomada da legitimidade divina ligada aos deuses Rá, Hórus, Amon, entre outras divindades relacionadas ao exercício do poder no Egito antigo. É provável que Ay e Horemheb tenham participado dessas decisões do início do governo de Tutankhamon. Para consolidar tal processo, a cidade de Akhetaton foi abandonada e Tebas voltou a ser a capital religiosa do Egito, marcando a restauração dos hábitos de governar e de cultuar os deuses anteriores à reforma amarniana.

A referência ao conceito de restauração neste trabalho é entendida como a ação de restabelecer novamente uma situação histórica já ocorrida, e não deve ser visto no sentido de consertar algo decadente para que ressurgja de uma maneira aperfeiçoada. A restauração de Tutankhamon é a retomada de sistemas de compreensão do mundo já estabelecidos outrora, após um episódio que ofereceu uma perspectiva diferente, o que não quer dizer que o período amarniano tenha sido algo “pior” do que o modelo que se retomou depois dele, apenas diverso.

A restauração foi considerada muitas vezes como uma simples retomada da religião “politeísta”, mas se admitimos anteriormente que não houve um cessar das crenças, então o sentido da palavra se esvaziaria pelo menos no âmbito religioso. Na verdade, nesta pesquisa entende-se a

restauração como um processo que supera somente a religião, e se estende pelos campos culturais, mitológicos, políticos, sociais, artísticos e geográficos, e é arquitetado especificamente em direção a um retorno da tradição anterior que abrangia principalmente o rei e seu direito divino de governar pautado no cumprimento de seus deveres para com os deuses.

Talvez um camponês em uma pequena vila no Delta do Nilo não tivesse sido afetado em seu cotidiano pela mudança de capital para Akhetaton ou pela adoração real do Aton, mas certamente o modelo que embasava a realeza foi. A restauração pode não ter significado tanto para este camponês, já que talvez ele nem tenha deixado de adorar seus deuses de costume, mas a possibilidade de legitimação do faraó a partir da cosmogonia divina que sustentava seu poder segundo a tradição real pode ter sido considerada profícua pelos soberanos que sucederam Akhenaton. Portanto, das inúmeras consequências que a reforma amarniana legou, esta pesquisa se debruçará especialmente sobre um dos pontos que vemos como mais atingidos pelas suas alterações: a concepção monárquica tradicional e a identidade faraônica. A partir deste recorte, é essencial esclarecer que, ao citar a retomada dos padrões antigos neste contexto, deve-se entendê-los como o modelo de exercício do poder real anterior à reforma de Akhenaton, já consolidado pelos soberanos que o precederam durante o Reino Novo, os quais conservavam ao menos a essência de uma tradição governamental que foi se desenvolvendo a partir da unificação do Alto e Baixo Egito.

A Estela da Restauração foi produzida no início do reinado de Tutankhamon, quando ele ainda era uma criança, jovem demais para autorizar ou idealizar a confecção da estela, provavelmente determinada por seus regentes.³³³ Além disso, em seus poucos anos de vida, provavelmente vividos em Akhetaton, ele pode ter tido pouco contato com o exercício da realeza baseado na associação aos deuses cuja iconografia e rituais não faziam parte do cotidiano amarniano. Logo, é provável que as ações de retorno ao ofício faraônico nos moldes antigos que foram tomadas no início de seu reinado tenham sido orquestradas por regentes mais experientes.

³³³ DODSON, Aidan. *Amarna Sunset: Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb, and the Egyptian Counter-Reformation*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2009, p 65.

Em seus nomes de Duas Senhoras e de Hórus de Ouro, Tutankhamon se mostra como pacificador do Egito, que segue as leis e apazigua os deuses. Essas ações estão inseridas na titulatura real talvez para expressar uma necessidade que aquele governo deveria suprir em relação ao restabelecimento do modelo monárquico.

A reintegração imagética e textual dos laços entre rei e deuses era nítida na Estela da Restauração, que atualmente se encontra no Museu do Cairo. Quando de sua produção, ela possivelmente possuía também uma função propagandística, por ter sido colocada no templo de Amon em Karnak. Os alvos de uma tentativa de legitimação por parte dos faraós deveriam estar entre os setores mais abastados da sociedade, ou ligados a funções básicas do funcionamento governamental, como militares, funcionários e sacerdotes. Mas não só a estes destinatários as mensagens eram deixadas, tão importante quanto eles era a audiência divina, por isso os documentos colocados em templos não eram acessíveis somente aos egípcios cuja entrada era permitida, mas eram um meio de comunicação também aos deuses.³³⁴

Essa estela foi encontrada por Georges Legrain em 1905, no canto nordeste da Sala Hipostila do templo de Karnak, próximo ao pilone III, construído por Amenhotep III. Segundo Aidan Dodson, é provável que originalmente ela tenha ficado na frente do pilone III, que posteriormente tornou-se a parede traseira da sala³³⁵.

No texto da Estela da Restauração se enumeram as virtudes divinas do faraó, as obras realizadas por ele em prol dos deuses e os benefícios materiais conquistados pelo Egito durante seu governo, entretanto, a leitura e interpretação de documentos egípcios requer atenção, como aponta Ciro Flamarion Cardoso. Em sua metodologia de análise dos textos do faraó Kamés³³⁶, ele indica a mescla de um registro objetivo, que remonta ao que realmente aconteceu, e subjetivo, que se trata de uma postura ideológica daquilo que é almejado pela sociedade. Analisando a Estela da Restauração,

³³⁴ BAINES, John. *Visual and written culture in Ancient Egypt*. Oxford University Press, 2007. P 317.

³³⁵ DODSON, Aidan. *Amarna Sunset: Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb, and the Egyptian Counter-Reformation*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2009, p 63.

³³⁶ CARDOSO, Ciro Flamarion. *Narrativa, Sentido, História*. Papirus Editora, 1997.

nota-se a predominância do registro subjetivo, embora muitos egiptólogos tenham usado essa fonte como um retrato literal do Egito no fim do período amarniano.

É importante perceber que nem todos os feitos narrados nessa fonte foram realmente levados a cabo por Tutankhamon, eles estão registrados com base no uso da linguagem figurativa. Por isso, a análise da Estela da Restauração deve ser feita de forma contextual, levando em consideração seu momento de produção, o que auxilia na explicação de algumas inconsistências, lacunas e divergências interpretativas dos egiptólogos quanto ao conteúdo da fonte.

Parece acertada a teoria de alguns autores que afirmam que essa fonte carrega muito mais a função de marcar a continuidade dos antigos cultos do que de registrar fatos históricos:

Suas palavras são mais um reflexo da sua ruptura com crenças Atonistas do que uma narrativa de acontecimentos históricos. Ele usa apenas o seu último nome, Tutankhamon, e não fornece nenhuma referência à sua vida anterior em Amarna, onde ele chamou a si mesmo Tutankhaton.³³⁷

Como indicado no trecho acima, não há menção direta ao passado amarniano. A estela não cita o nome de Akhenaton ou de sua capital Akhetaton, tampouco do deus Aton; mas as interpretações modernas subentendem que se trata do período imediatamente anterior à ascensão de Tutankhamon. De acordo com a visão de mundo egípcia sobre a escrita, sendo o período de Akhenaton um elemento destoante da tradição político-religiosa do Egito, não era desejável que se escrevesse sobre ele nos governos posteriores, pois a esse evento não deveria ser conferida memória.

No texto da estela pode-se observar a tentativa de descrever um período caótico, mas sem nominá-lo com especificidade, visto que a fonte expõe uma situação de abandono a qual o Egito foi relegado, sendo esquecido pelos deuses e tomado pelo caos: “A terra estava em aflição, os deuses

³³⁷ SILVERMAN, David P., WEGNER, Josef W. e WEGNER, Jennifer Houser. *Akhenaten and Tutankhamun*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2006, p 161.

estavam se afastando desta terra”³³⁸, e ainda: “Se alguém orasse para um deus para pedir uma coisa dele, ele não viria. Similarmente, se alguém orasse para qualquer deusa, ela não viria.”

O conhecimento prévio da cronologia da História egípcia faz com que boa parte dos estudiosos interprete estas passagens descritas pela Estela da Restauração como o reinado de Akhenaton. Contudo, o texto não traz nenhuma referência específica, e se a empreitada da destruição da memória amarniana tivesse alcançado pleno sucesso no período de seus sucessores, não seria possível ligar essa descrição da fonte ao então desconhecido período de Amarna, dessa maneira, possivelmente esses trechos seriam considerados um elemento retórico presente também em outras fontes ligadas ao exercício do poder faraônico que apresentam uma narrativa similar. Não é difícil encontrar outros documentos de diferentes contextos com uma fraseologia similar a da Estela da Restauração. A Estela do sonho de Tanutamón³³⁹, por exemplo, é um deles. Embora este faraó seja muito posterior, as estruturas textuais faraônicas preservavam tradições das metáforas do exercício de poder. Tanutamón (664-656 a.C.) é um rei da XXV dinastia, já no Terceiro Período Intermediário (1069- 664 a.C.), este texto refere-se a um sonho que o faraó teve, cuja interpretação era de que ele deveria marchar para o norte a fim de reconquistar a unidade do Egito. Bresciani aponta que nesta época o norte do Egito estava sob domínio assírio e a XXV dinastia era originária do Kush, no sul. Apesar da desejada “restauração” tratar-se de uma ação concreta que envolvia embate às forças que controlavam o norte, a metáfora da ordem primordial é utilizada em um trecho da estela em que as pessoas se alegravam enquanto o rei navegava rumo ao Delta e diziam ao faraó: “O seu *ka* em paz fará viver as Duas Terras, recriará os templos que estavam em ruínas,

³³⁸ Todos os trechos desta fonte presentes nesse texto são uma tradução livre da autora para a língua portuguesa, a partir de BENNETT, John. The restoration inscription of Tut'ankhamun. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 25:8-15, 1939; DORANLO, H. La stèle de la Restauration de Toutânkhamon. *Rennes Egyptologie* 2011; e MURNANE, William J. *Texts from the Amarna Period in Egypt*. MELTZER, Edmund S. (Ed.) Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995.

³³⁹ A fonte pode ser encontrada em obras como BRESCIANI, Edda. *Letteratura e poesia dell'antico Egitto: cultura e società attraverso i testi*. Torino: Giulio Einaudi editore, ed. 2007; e LALOUETTE, Claire. (Traductions et commentaires) *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. Des Pharaons et des hommes*. Mayenne: Éditions Gallimard, 1984. P 40-43.

restabelecerá suas imagens à sua maneira, restabelecerá as ofertas divinas dos deuses e deusas...”³⁴⁰.

Quanto aos textos datados do Reino Novo, convencionou-se reportar qualquer fonte que verse sobre algum período de caos, ainda que não especificado, como um relatório do “caos” do período de Amarna. Como exemplo, o texto inscrito no ostrakon³⁴¹ n.5656 atualmente no Museu Britânico, que se trata de um hino aborda o triunfo de Amon sobre quem ousa agredi-lo. Não há uma datação precisa para este fragmento, mas alguns egptólogos acreditam que ele seja um reflexo do retorno aos padrões culturais pós-reforma amarniana, expresso pela vitória de Amon sobre aqueles que o atacaram³⁴², embora não haja no texto nenhum indicativo de que tal ataque tenha sido representado pela adoração do deus Aton no período de Akhenaton:

Tu conheces quem transgride contra você! Ai de quem te ataca! A tua cidade dura, mas quem te ataca cai. Maldição sobre aquele que transgride contra você em qualquer terra! O sol daqueles que não te reconhecem se põe, Ó Amon, mas para quem te reconhece, ele brilha. A corte de quem te agrediu está na escuridão, mas toda a terra está na luz: quem te coloca em seu coração, Ó Amon, o seu sol resplandece!³⁴³

A temática do deus Amon como uma divindade que triunfa sobre os inimigos é comum nas orações egípcias, como em um dos hinos presentes nos chamados Hinos de Leiden, coletânea de orações registradas em um papiro datado do período de Ramsés II, no qual o caráter vitorioso de Amon é novamente exaltado: “Os rebeldes contra ele são superados, não há nenhum que lhe ataque”³⁴⁴. Como as duas fontes possuem um conteúdo similar, não é possível afirmar que o primeiro, presente no ostrakon, seja uma referência direta ao período de Amarna somente devido ao teor de vitória de Amon sobre seus inimigos.

³⁴⁰ Tradução a partir de BRESCIANI, Edda. *Letteratura e poesia dell'antico Egitto: cultura e società attraverso i testi*. Torino: Giulio Einaudi editore, ed. 2007. P 531.

³⁴¹ Fragmento geralmente de cerâmica, utilizado durante a Antiguidade para escrita de recados, orações, textos ou trechos literários, e anotações de natureza diversa.

³⁴² BRESCIANI, Edda. *Op cit.* P 419.

³⁴³ *Idem.*

³⁴⁴ FOSTER, John L. (translation); HOLLIS, Susan Tower (ed.). *Hymns, Prayers, and Songs: an Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry*. Atlanta, Geórgia: Scholars Press, 1995. P 71.

Voltando ao texto da Estela da Restauração, ele enfatiza o aspecto de desordem em que os templos se encontravam antes da ascensão do faraó:

Agora, quando Sua Majestade surgiu como rei, os templos de deuses e deusas, de Elefantina [às] lagoas do Delta,[...] tinham [caído] em ruínas. Seus santuários tinham caído em deterioração e tinham se tornado ruínas repletas de plantas – [...]. Seus santuários estavam como se eles nunca tivessem existido, seus templos eram trilhas.

Essa imagem decadente apresentada sobre os templos contrapõe a atividade restauradora de Tutankhamon, também exaltada na fonte: “Ele restaurou o que estava em ruínas, como monumentos de época eterna”.

Embora a Estela da Restauração mencione o abandono dos templos, não se pode alegar que este fechamento realmente ocorreu, ou que tenha se desenvolvido de maneira igualitária por todo o Egito, é provável que devido à sua extensão territorial, a maneira com que a reforma se propagou tenha sido passível de variações regionais.

Barry Kemp indica que a questão do fechamento dos templos no Egito segundo a Estela da Restauração trata-se não de um fato, mas da maneira que os leitores modernos estão inclinados a interpretar essa fonte, já que a evidência arqueológica não combina com isso.³⁴⁵

Para além, como já foi citado anteriormente, é mais difícil datar a produção de materiais relativos ao culto aos deuses tradicionais nas demais localidades do Egito em comparação ao sítio arqueológico de Amarna, que tem uma ocupação breve durante o Reino Novo.

É preciso lembrar que a História de um povo não pode se reduzir apenas aos feitos de seus governantes, negligenciando a riqueza das relações sociais e culturais travadas. Considerando que a visão oficial da história egípcia privilegiava a intencionalidade do soberano, como se tudo partisse dele, é possível concluir que os templos não deixaram de ser frequentados subitamente, já que havia uma tradição e uma memória que pautavam as relações das pessoas com esses lugares. Esse registro da Estela da

³⁴⁵ KEMP, Barry J. *The city of Akhenaten and Nefertiti: Amarna and its people*. London: Thames & Hudson, 2013. P 26.

Restauração liga-se mais a um recurso discursivo do que ao relato literal da situação no Egito.

Na verdade, a dicotomia caos x ordem é recorrente em muitas produções literárias egípcias e depois da agitação gerada pela reforma de Akhenaton - pelo menos do ponto de vista artístico, com as novas formas de representação, e geográfico, com a transferência da corte para a nova capital - era preciso que o novo governante, ao assumir o trono, restabelecesse a atmosfera de calma, necessidade que se alia perfeitamente à metáfora egípcia para cada nova coroação, que, segundo Hornung, representa um novo ciclo da criação do mundo, em que o faraó recém coroado surge como o Sol, dissipando o caos e fazendo com que a vida se renove.³⁴⁶

É esse papel que a Estela da Restauração pretende relacionar a Tutankhamon, sendo dessa forma, concebida como um documento que legitima o novo faraó, pois ele é exaltado como um deus que traz ordem ao universo caótico, agindo conforme *maat* e restabelecendo o equilíbrio necessário para o funcionamento do mundo.³⁴⁷

Além da carga ideológica que acompanha o ciclo das coroações de novos soberanos, outro compromisso da função faraônica se expressa pelo princípio da superação do preexistente³⁴⁸. Esse preceito da ampliação daquilo que existe idealiza que o soberano supere o que foi realizado antes dele, cumprindo um objetivo nunca antes alcançado, seja em batalha ou na construção de algo grandioso, nunca antes visto; entre outras façanhas. A Estela da Restauração conta com inúmeros exemplos desse objetivo da missão real:

Ele superou o que tinha sido feito antes. Ele confeccionou (a imagem de) seu pai Amon sobre 13 estandartes, sua imagem sagrada com electro, lápis lazuli, [turquesa], e todo tipo de pedra preciosa. Enquanto que outrora a Majestade deste nobre deus tinha estado sobre 11 estandartes.

³⁴⁶ HORNUNG, Erik. O Rei. In: DONADONI, Sergio (org.) *O Homem Egípcio*. Lisboa: Editorial Presença. 1994. p 256.

³⁴⁷ SILVERMAN, David P., WEGNER, Josef W. e WEGNER, Jennifer Houser. *Akhenaten and Tutankhamun*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2006. p 177.

³⁴⁸ HORNUNG, Erik. *Op cit.* p 258.

Mas essa é uma tática de persuasão do modelo faraônico de legitimidade e efetividade presente em inúmeros outros documentos.

Ao ser alçado ao trono do Egito, Tutankhamon deveria cumprir o principal papel de um faraó: restabelecer a *maat*. Isso foi gravado em sua Estela da Restauração: “Ele dissipou a injustiça pelas Duas Terras e a *maat* foi estabelecida [em seu lugar].” No entanto, a tarefa de todo soberano egípcio, quando coroado, é a própria recuperação de *maat*, que fica abalada com o vácuo de poder causado pela morte do antecessor e a ameaça de que as forças do caos primordial retomem o Egito, como antes da existência do rei, figura que se torna, por conseguinte, a garantia de manutenção da ordem. Sendo assim, o trecho da Estela da Restauração citado acima, que um olhar literal veria como uma menção ao fim da reforma amarniana, poderia ser uma referência à metáfora da coroação, na qual todo começo de governo é saudado como um novo início de era, e a contagem dos anos recomeça a cada novo faraó que ascende ao trono, simbolizando uma recriação do mundo ordenado.³⁴⁹

Quando é elevado ao poder, o rei “recria” os acontecimentos do início do mundo, tornando-se um doador de vida, iluminando o cosmo como o Sol e revelando-se um deus-criador. Todo novo governante deveria passar por esse ciclo – carregado de sentido mitológico e ideológico - quando de sua ascensão ao trono, por isso não se deve interpretar descuidadamente que o período de caos do qual emerge a ordem representada pelo faraó seja seguramente o reinado de seu antecessor.

Fontes históricas de outros soberanos também utilizaram discursos semelhantes, referindo-se a períodos caóticos que poderiam representar ora uma concepção mitológica, como no exemplo do ciclo de coroação, ora um evento passado considerado um estigma pelos egípcios, como o jugo hicso. De qualquer maneira, esta premissa é plausível para os documentos de caráter oficial, excetuando os escritos literários. Nas fontes faraônicas, os períodos de desordem relatados costumam ser atemporais, nem sempre datados com precisão, o que remete à visão cíclica da realeza, fazendo com que aquilo que

³⁴⁹ AMENTA, Alessia. *Il Faraone – Uomo, Sacerdote, Dio*. Roma: Salerno Editrice, 2006, p 46-47.

é descrito possa ser interpretado das duas maneiras. O elemento comum a esses textos oficiais é que o caos só é registrado para que o faraó possa triunfar sobre ele – dado o poder de concretização da escrita, já explicado anteriormente, mas que será sempre revisitado durante este trabalho.

Apesar da linguagem metafórica e figurativa das fontes egípcias, há também ressalvas nos tipos de documentação real que podem ser reconhecidas cronologicamente ao longo da História do Egito, caso, por exemplo, do texto de vitória sobre os hicsos do faraó Kamés. Nesta fonte, os hicsos representam o caos sobre o qual Kamés triunfa, de maneira literal e ideológica, pois em seu caso, a restauração não é só da unidade política do Egito, mas do mito egípcio da monarquia divina³⁵⁰.

A reconquista do Egito do poderio hicsu e consequente reunificação ideológica personalizada no faraó é o evento que inaugura a XVIII dinastia, e que certamente deixou marcas profundas nessa sociedade, tanto é que se credita à expulsão dos hicsos o crescente processo de militarização da função faraônica durante o Reino Novo, tema de uma subdivisão do próximo capítulo.

A associação dos hicsos ao caos continuou por muito tempo depois do início da XVIII dinastia. Hatshepsut resgatou essa comparação para mostrar-se triunfante³⁵¹ em estabelecer *maat*. Em suas inscrições no Santuário de Speos Artemidos ela coloca-se como uma restauradora da ordem: “Os caminhos, que estavam bloqueados em ambos os lados, foram abertos. Minha tropa, que estava desprovida, tem seu mantimento desde minha aparição como rei”³⁵². A fraseologia deste trecho da fonte de Hatshepsut lembra muito o teor da Estela da Restauração, com a diferença de que, no decorrer de sua fonte, é possível compreender que a desordem vencida por Hatshepsut é representada pelo período em que os hicsos governaram parte do Egito.³⁵³

Discutidas diferentes maneiras textuais de exprimir o caos nas fontes egípcias, não é interessante refutar totalmente o pressuposto de que – mesmo de forma implícita e disfarçada sob o véu da alusão a outras metáforas – o

³⁵⁰ CARDOSO, Ciro Flamarion. *Narrativa, Sentido, História*. Papyrus Editora, 1997. P 55.

³⁵¹ WENDRICH, Willeke. Identity and Personhood. In: WENDRICH, Willeke (Ed.) *Egyptian Archaeology*. Blackwell Publishing Ltd, 2010.p 202.

³⁵² GALÁN, José M (Edición y traducción de). *El imperio egipcio: Inscripciones, ca. 1550-1300 a.C.* Editorial Trotta, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2002.p 71.

³⁵³ *Idem*.

texto da Estela da Restauração pudesse de fato referir-se ao período amarniano, já que, como não podemos chegar às mesmas interpretações que os egípcios recém-saídos da vivência em Akhetaton tiveram daquelas palavras gravadas na fonte, o descarte de diferentes hipóteses ou a leitura literal são mais prejudiciais do que positivos. Por isso, de acordo com a visão de História que rege este trabalho, é mais importante levantar diferentes análises sobre o mesmo objeto, visto que o olhar do historiador deve estar atento a diversas perspectivas; do que repetir uma explicação já reproduzida à exaustão e enraizada na historiografia, que pode estar se esquivando da problematização de uma questão para ater-se a uma leitura superficial da fonte.

Esta postura não almeja negar ou negligenciar a diversidade que floresceu durante o reinado de Akhenaton, cuja proposta ofereceu um modo de vida distinto aos egípcios³⁵⁴, mas problematizar o período amarniano com uma tentativa de imunidade ao pré-conceito estabelecido sobre ele, ou seja, de uma época de decadência ou uma mácula no passado do antigo Egito. Além disso, Aidan Dodson adverte que a prática de depreciar o antecessor é sempre suspeita e deve ser analisada com cautela, pois se trata de uma tática clássica de um novo regime para se justificar no poder, contrastando a decadência do período anterior com as virtudes de seu próprio governo³⁵⁵. Ademais, essa condenação da memória de Amarna é fruto aparentemente de alguns de seus sucessores – assunto retomado no capítulo seguinte – mas assumi-la como válida para todos os egípcios antigos é praticamente o mesmo que repetir o discurso criado pelos supressores deste legado.

Tomando por base as reflexões acima, pode-se inferir que o texto de Tutankhamon não apresenta novidades argumentativas se comparado a outros textos anteriores. Ele talvez carregue um sentido implícito de abandono da crença amarniana, mas a falta de demarcação temporal e o uso das mesmas estratégias discursivas já consolidadas na elaboração documental faraônica

³⁵⁴ LEMOS, Rennan de Souza. A paisagem de Amarna e sua diversidade. In: LEMOS, Rennan de Souza (org.). *O Egito Antigo – Novas contribuições brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014. P 200.

³⁵⁵ DODSON, Aidan. *Amarna Sunset: Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb, and the Egyptian Counter-Reformation*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2009. p 63.

anterior não permitem a afirmação categórica de que a Estela da Restauração se remete a um episódio específico.

Sendo assim, os registros desta e de outras fontes produzidas no âmbito faraônico não têm um estreito compromisso com a realidade, mas o fato de estarem escritas já é carregado de simbologia para a cultura egípcia. Um exemplo que aparece na Estela da Restauração, e que talvez não tivesse correspondência com o mundo real naquele momento, versava sobre a riqueza nos templos: “Todos os [tributos] para os templos foram [aumentados], dobrados, triplicados e quadruplicados”. Este trecho remete à tática de superação do preexistente, comentada anteriormente, que assim como outras benesses que Tutankhamon alega ter trazido para o Egito, tem a função de apresentá-lo como um bom governante, caracterização que perpassa ainda a construção de monumentos.

Além da Estela da Restauração nomear Tutankhamon como “rico em monumentos abundante em maravilhas, [...] que constrói monumentos por sua própria iniciativa para seu pai Amon”, um dos epítetos encontrados em sua tumba reafirma sua atividade construtora, como expõe Cyril Aldred: “aquele que passou sua vida confeccionando imagens dos deuses”.³⁵⁶

Em seu esforço de restauração do culto aos deuses tradicionais na esfera real, Tutankhamon aplicou várias medidas para apaziguar as divindades, seja na atividade construtora ou na confecção, reparo ou substituição de imagens e estátuas de deuses, sendo que, durante seu governo foram edificadas alguns monumentos ou feitas adições a obras já existentes, como a continuação dos trabalhos de Amenhotep III no templo de Luxor³⁵⁷, ou o trabalho de construção de uma avenida de esfinges que ia do sul do complexo de Amon até as proximidades do templo de Mut.³⁵⁸

A criação desses monumentos é tarefa do rei e insere-se, aliás, no papel do deus criador sobre a terra. Para cumprir essa missão, o rei começa, logo a seguir à coroação, a projectar grandes construções; assim, mesmo reinados relativamente

³⁵⁶ ALDRED, Cyril. *Akhenaten – King of Egypt*. London: Thames & Hudson Ltd, 1988, p 295.

³⁵⁷ DODSON, Aidan. *Amarna Sunset: Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb, and the Egyptian Counter-Reformation*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2009, p 70.

³⁵⁸ *Ibidem*, p 68.

curtos caracterizam-se por uma abundância surpreendente de monumentos.³⁵⁹

Agindo dessa forma, o governante pode realizar um câmbio entre o mundo divino e o mundo terreno, efetuando uma relação de dom e contradom: através da ação de oferecer monumentos, consagrar sacerdotes e garantir a adoração dos deuses, o faraó faz com que as divindades atendam seus pedidos e voltem a proteger o Egito do caos, ao mesmo tempo em que os deuses necessitam que o faraó resguarde seu culto, o que não acontecia durante o reinado de Akhenaton em Amarna. Pode-se assumir que a devoção popular aos deuses do extenso panteão egípcio não cessou completamente durante o período amarniano, mesmo que nos contextos mais íntimos, porém, no domínio faraônico, pelo menos enquanto o rei residia em Akhetaton, não restaram fontes que atestem outros cultos divinos que ele tenha prestado exceto o de Aton vinculado à sua própria imagem ou de sua família.

Talvez o retorno aos padrões tradicionais não só da religião egípcia, mas também de seus mecanismos de legitimação política correlatos, tenha sido o artifício que o governo de Tutankhamon encontrou para inserir-se como um restaurador da *maat*, desempenhando a função primordial que se esperava de um governante: agir como um deus criador a fim de manter a ordem do Egito. Esse registro textual da Estela da Restauração aponta de maneira mais pronunciada para uma estratégia discursiva de legitimação a partir de metáforas da realeza como a superação do precedente e o ciclo de coroação do que para um efetivo relato concreto dos feitos de Tutankhamon.

Além da Estela da Restauração, outro texto deste faraó de conteúdo subjetivo encontra-se numa estátua no templo de Sulb³⁶⁰, na qual Tutankhamon coloca-se como filho de Amenhotep III, pulando, dessa forma, o governo de Akhenaton. O empenho de Tutankhamon em prosseguir com as obras de Amenhotep III pode estar relacionado a uma tentativa de ligar-se a esse faraó como seu antecessor direto:

³⁵⁹ HORNUNG, Erik. O Rei. In: DONADONI, Sergio (org.) *O Homem Egípcio*. Lisboa: Editorial Presença. 1994.p 257.

³⁶⁰ ALDRED, Cyril. *Akhenaten – King of Egypt*. London: Thames & Hudson Ltd, 1988.p 293.

Havia também as novas adições ao trabalho existente, sendo um dos mais notáveis a inserção de uma pequena figura de Tutankhamon atrás de cada figura de Amenhotep III em um relevo na face posterior do pilone III em Karnak. Desta forma, presumivelmente numa tentativa de associar Tutankhamon formalmente com o seu mais recente ancestral "aceitável" - ambos os pais agora claramente não o são - uma conexão que é reforçada em vários contextos importantes.³⁶¹

Até mesmo a posição em que a Estela da Restauração foi encontrada incide em uma aproximação entre Tutankhamon e Amenhotep III, uma vez que essa estela estava perto do pilone III, construído pelo último. Se essa foi a posição original em que a estela foi colocada, isso pode ser interpretado como uma associação de sucessão entre Amenhotep III - cujo governo sob o Egito foi um momento pacífico e de efervescência cultural - e Tutankhamon, visando o esquecimento do período amarniano. Apesar dessa conjectura, no governo deste faraó não é conhecida uma intenção massiva de destruição material da memória amarniana, a cidade de Akhetaton é abandonada, mas não há evidência de que Tutankhamon tenha arquitetado o apagamento total de seus resquícios, segundo Redford, numa postura de tolerância, ao invés de condenação:

Nenhum templo do disco solar foi fechado, seus relevos cinzelados, ou seu sacerdócio dissolvido e abatido. Não houve *damnatio memoriae* repentina de Akhenaton, Nefertiti, e aqueles que lhes estão associados. Com efeito, por dez anos o culto do Disco continuou a existir, se não a prosperar, nos centros onde tinha começado em primeiro lugar: Tebas, Mênfis, Heliópolis. Mas agora havia uma grande e significativa diferença: o disco solar não era mais o único deus³⁶².

Aparentemente, Tutankhamon não liderou nenhuma disputa de poder com grupos rivais, talvez pela pouca idade ele não tivesse a iniciativa necessária para isso, ou não existisse outro concorrente ao trono mais legítimo do que ele. Se houve algum conflito pela entronização, ele deve ter sido protagonizado mais por regentes e outros altos funcionários do que por possíveis herdeiros. Portanto, pode-se imaginar que se Tutankhamon chegou

³⁶¹ DODSON, Aidan. *Amarna Sunset: Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb, and the Egyptian Counter-Reformation*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2009. p 70.

³⁶² REDFORD, Donald B. *Akhenaten: the Heretic King*. Princeton: Princeton University Press, 1987.p 207.

ao poder, não foi por intuito próprio, mas pelo esforço de pessoas ligadas ao ofício real que precisavam de um candidato à coroa ligado à família da XVIII dinastia. Além disso, ele tinha a seu favor o casamento com uma filha legítima do casal real, o que aumentava sua prerrogativa no governo do Egito, mas não anulava o imperativo da difusão de discursos legitimadores, muito empregados pelos soberanos do Reino Novo, mesmo aqueles que estavam bem estabelecidos no poder.

Já Horemheb estava em desvantagem em relação ao histórico de Tutankhamon, pois não possuía a contrapartida de ser vinculado à família real, portanto optou por uma construção diferente de sua legitimidade: uma narrativa em que aparece como um escolhido dos deuses para ocupar o trono do Egito, o que poderia ser muito propício para uma sociedade que preza pela continuidade e pela ordem, depois de tantas sucessões reais conturbadas e governos de curta duração. Não se sabe exatamente em que condições ele passa a ocupar o posto de faraó, mas em seu caso um choque de influências entre grupos distintos de funcionários reais próximos ao faraó parece mais provável do que no de Tutankhamon. Quanto a Ay, como já comentado no início deste capítulo, não é possível afirmar se mantinha alianças com Horemheb, a quem teria passado o poder, ou se os dois eram rivais, assunto que divide a opinião dos egiptólogos.

Alguns autores acreditam que a ascensão e manutenção de Horemheb no trono só foram possíveis pelo empoderamento dos sacerdotes novamente³⁶³, mas isto se liga às teorias que atribuem a causa da reforma amarniana a um embate entre o faraó Akhenaton e o crescente poder dos sacerdotes de Amon.

Ao contrário de Tutankhamon, Horemheb destruiu fontes e construções amarnianas, utilizando seus blocos - conhecidos atualmente como *talatat* - para o preenchimento de seus próprios monumentos. Como soberano, ele teve um papel proeminente na retomada da tradição político-religiosa faraônica, apropriando-se do programa restaurador³⁶⁴ como se ele tivesse sido

³⁶³ HAYES, William C. *The Scepter of Egypt: a background for the study of the Egyptian antiquities in The Metropolitan Museum of Art. Part II: The Hyksos period and the New Kingdom (1675 -1080 B.C.)* New York: Plantin Press, 1990. P 309.

³⁶⁴ ALDRED, Cyril. *Akhenaten – King of Egypt*. London: Thames & Hudson Ltd, 1988. P 301.

orquestrado por sua própria iniciativa, o que talvez tenha acontecido parcialmente, visto que Horemheb já possuía cargos oficiais, atuando como conselheiro do rei antes de se tornar um, fazendo com que seja razoável pensar que ele possa ter participado da idealização do retorno aos antigos padrões de exercício do poder.

Esse apoderamento de um amplo projeto restaurador da *maat*, que teria início ainda antes de seu governo e se estende até seus últimos anos no trono, é verificado pelo esforço do soberano de se reapropriar dos monumentos dos faraós imediatamente antecessores, Ay e Tutankhamon. Como já foi explicitado, não era uma inovação que um rei se apossasse de alguns monumentos de seu predecessor, era quase um privilégio do ofício da monarquia.³⁶⁵

Horemheb reapropriou-se de estátuas, monumentos e documentos, como a já citada Estela da Restauração, e segundo Bennett é possível perceber em vários pontos desta fonte a escrita do nome de Tutankhamon sob o cartucho de Horemheb.³⁶⁶ Talvez ele considerasse a Estela da Restauração como um documento próprio de seu governo, caso tenha realmente feito parte do planejamento de sua elaboração. Esta é apenas uma suposição, mas não há motivo para omitir diversos pressupostos, uma vez que o fato de não haver documentação que lance luz sobre determinadas questões não é um impedimento para o levantamento de diferentes análises hipotéticas; trata-se somente de um posicionamento metodológico que possibilita a reflexão a partir das fontes que se tem, ao invés do lamento estagnado sobre a falta de evidências, lacuna comum especialmente no estudo de períodos mais afastados da contemporaneidade. Neste sentido, a linguagem empregada neste trabalho atua de modo proposital para a expressão de casos como este, a fim de diferenciar conjecturas – caracterizadas pelo uso das ferramentas textuais correlatas - e interpretações baseadas na análise das fontes existentes.

³⁶⁵ SILVERMAN, David P., WEGNER, Josef W e WEGNER, Jennifer Houser. *Akhenaten and Tutankhamun*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2006, p 183.

³⁶⁶ BENNETT, John. The restoration inscription of Tut'ankhamun. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 25:8-15, 1939, p 15.

Essa pressuposição é ainda mais explorada por Nozomu Kawai, pois, tendo acesso a uma fonte de tradução inédita, a publicação desta em seu trabalho rendeu mais questionamentos e interpretações. A fonte é parte de um conjunto de várias estátuas de Horemheb em posição de escriba, porém, esta estátua de granito originada de Karnak talvez não despertasse tanta atenção por estar extremamente danificada, restando apenas partes das inscrições. A parte superior do corpo foi quebrada, restando apenas a parte inferior, que está rachada ao meio.³⁶⁷ Como já afirmado anteriormente por Kawai, alguns textos das estátuas de Horemheb utilizam uma linguagem destinada apenas ao tratamento real, em que este personagem quase se equipara à posição do rei. Esta estátua é um desses casos, e o autor considera que ela é uma evidência de que Horemheb se via como responsável pela restauração - devido a trechos do texto praticamente iguais aos da Estela de Tutankhamon - e também como um “governante virtual”, devido ao uso de elementos textuais típicos da realeza.³⁶⁸ Embora no texto Horemheb se apresente dessa maneira, na iconografia ele não comete os mesmos excessos: está representado como escriba e seu nome não está envolvido pelo cartucho próprio dos reis.³⁶⁹ Assim como em outras estátuas pré-reais já mencionadas, nesta Horemheb não registra o nome do rei, mas demonstra sua própria proeminência entre os altos oficiais e declara sua iniciativa como restaurador³⁷⁰:

Aquele que faz o que agrada novamente o Senhor dos deuses, Amon, Senhor dos tronos das Duas Terras em Karnak, aquele que ergue seus monumentos que foram arruinados, buscando fazer o que é eficaz para o seu Senhor, Rei dos deuses.³⁷¹

Em seu Texto de Coroação, que será analisado a seguir, Horemheb reutiliza argumentos próximos a este, acrescido de outro já presente também nesta estátua fragmentada: o de ter sido escolhido pelos deuses: “Ó grandes magistrados e companheiros do palácio que estão ao lado de Sua Majestade, olhem a si mesmos com seus olhos em relação aos planos do Senhor dos

³⁶⁷ KAWAI, Nozomu. Ay Versus Horemheb: The Political Situation in the Late Eighteenth Dynasty Revisited. *Journal of Egyptian History* (Brill). V.3, Nº 2, 2010, P 281.

³⁶⁸ *Ibidem*, p 285.

³⁶⁹ *Ibidem*, p 281.

³⁷⁰ *Idem*.

³⁷¹ *Ibidem*. p 285.

deuses. Ele me escolheu ao fazer justiça [...]” No Texto de Coroação, a questão da escolha divina é um artifício legitimador, mas o que significaria nesta estátua feita antes que ele se tornasse rei? Seria uma prévia para alguma tentativa de ser aceito como faraó por seus pares, buscando convencê-los de que ele era a pessoa mais capacitada para exercer o cargo na falta de herdeiros reais? Seria uma afirmação de que a ideia da restauração teria partido dele? Ou seria uma tentativa de ofensa à autoridade de Ay enquanto faraó, caso ambos tivessem mantido o conflito ideológico pontuado anteriormente por Kawai? Essas questões não poderão ser satisfatoriamente respondidas, já que não há dados sobre quando a estátua e seu texto teriam sido produzidos, se no reinado de Ay ou Tutankhamon; e nem sobre como teria se dado a entronização deste personagem.

O que se sabe é que Horemheb reintroduz os mesmos argumentos desta estátua em seu Texto de Coroação, e também que ele se apropria da Estela da Restauração e ela passa a configurar, desta forma, um documento do seu governo.

Entretanto, mesmo tendo se apropriado da estela, Horemheb não se preocupou em mudar as feições do faraó ali representado, que seguiam um padrão artístico transitório, semelhante ao anterior à reforma amarniana, cuja representação arquetípica visava a ideia de continuidade do poder faraônico independente do indivíduo que ocupasse o trono, o que indica um contraponto à arte de Amarna em que a figura personalizada de Akhenaton era facilmente reconhecida.

No entanto, um aspecto instigante quanto às imagens presentes na luneta³⁷² da Estela da Restauração, é que atrás da representação do faraó, há uma outra figura humana, (Figura 7, detalhes E1 e E2) que foi raspada da pedra, possivelmente quando da modificação da estela feita por Horemheb. A identificação do contorno remanescente é objeto de debates entre os pesquisadores, Marc Gabolde aponta várias possibilidades: uma divindade, a

³⁷² Denomina-se “luneta” a parte superior da estela, em formato de semi-círculo. No caso da Estela da Restauração e de outras estelas egípcias, a luneta costuma portar imagens relativas ao texto grafado.

rainha, o próprio Ay, o *ka* real, entre outros³⁷³. Mas a maioria dos egiptólogos sustenta que se trataria da rainha Ankhsenamon³⁷⁴, dada a aparente posição dos pés, que estariam juntos e, portanto, indicariam uma representação feminina no cânone artístico egípcio. Porém, a figura foi apenas apagada, e não trocada por outra; e embora não seja consenso de que aquela seria a esposa de Tutankhamon, uma hipótese para que sua suposta imagem não tenha sido mantida e seu nome simplesmente substituído pelo de Mutnodjmet, a esposa de Horemheb, remete ao papel das esposas de ambos no exercício do poder.

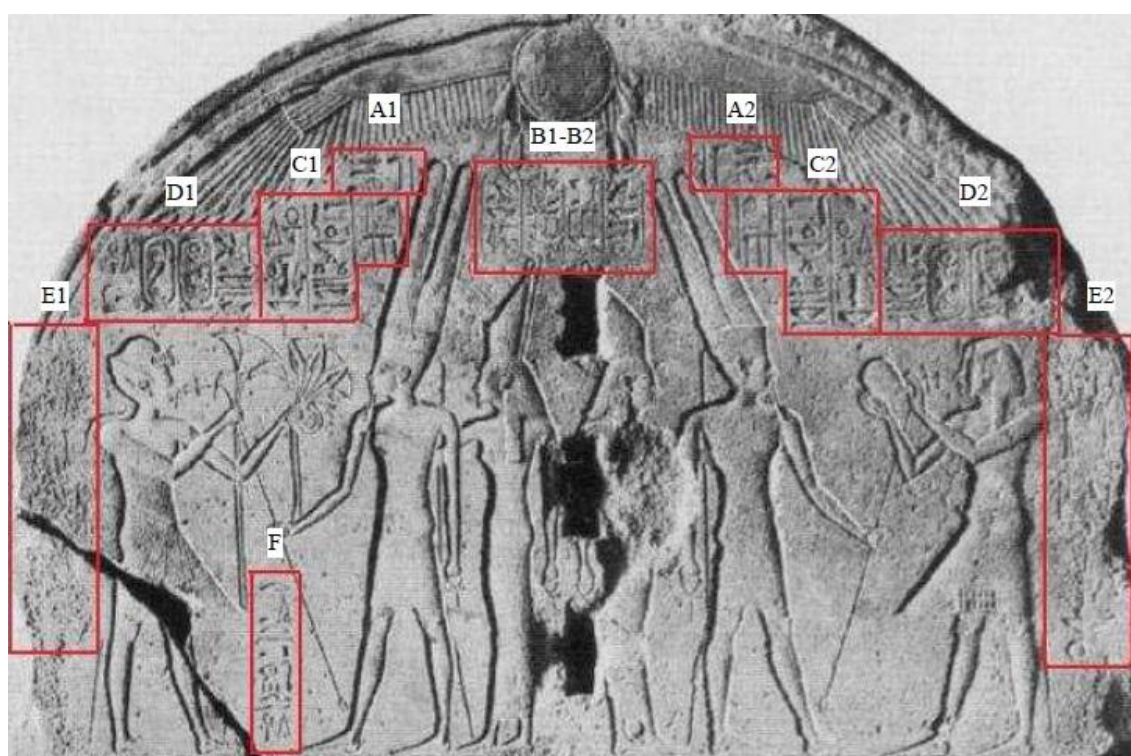


Figura 7: Luneta da Estela da Restauração. Detalhes das marcações E1 e E2 localizam a figura humana cinzelada. DORANLO, H. La stèle de la Restauration de Toutânkhamon. *Rennes Egyptologie*. 2011.

Como já citado anteriormente, quem passa a geração e a legitimidade dos faraós é a mulher, e, no caso de Tutankhamon, o casamento com uma filha

³⁷³ GABOLDE, Marc. Ay, Tutankhamon et les martelages de la Stele de la Restauration de Karnak (CG 34183). *Bulletin de la Société d'Égyptologie*, Genève 11, 1987. P 46.

³⁷⁴ DODSON, Aidan. *Amarna Sunset: Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb, and the Egyptian Counter-Reformation*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2009. BENNETT, John. The restoration inscription of Tut'ankhamun. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 25:8-15, 1939. MURNANE, William J. *Texts from the Amarna Period in Egypt*. MELTZER, Edmund S. (Ed.) Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995.

legítima de seu antecessor e da esposa real justificava sua posição no poder. Soma-se a isso o fato dele ser um descendente direto da cultura do período amarniano, no qual a rainha é detentora de grande importância e é retratada em inúmeros relevos e artefatos ao lado do soberano, e algumas vezes até sozinha.

A presença de Mutnodjmet nas fontes de Horemheb certamente não é tão destacada quanto foi a das rainhas amarnianas, mas se intercala com ocasiões em que esta esposa real é retratada junto ao faraó, como na própria estátua na qual está gravado o Texto de Coroação, cuja representação segue um modelo já usual na arte egípcia, sendo que há outros exemplos similares, como a estátua de grandes proporções de Amenhotep III com sua esposa Tiy.³⁷⁵

Antes de tornar-se faraó, Horemheb foi casado com outra mulher chamada Amenia³⁷⁶, com quem se fez representar em estátuas pré-reais. Não se sabe se Amenia teria morrido antes de Horemheb ter se tornado faraó, mas aparentemente, data de sua ascensão o casamento com Mutnodjmet, que vem a ser a Grande Esposa Real. Há muitas interpretações sobre o papel desta esposa na legitimação de Horemheb, mas apesar das teorias de que Mutnodjmet teria algum parentesco com Nefertiti e dessa maneira seu casamento com Horemheb lhe conferisse alguma legitimidade, sua vinculação à família real não é precisa, e não há concordância sobre isso entre os egiptólogos. Redford constata que, mesmo que esse casamento tenha provido alguma legitimação, não há outras evidências de vínculo com alguma herança amarniana.³⁷⁷

Alguns estudiosos acreditam que até o final da XVIII dinastia, pessoas com algum grau de parentesco com a família real exerceram certo poder, numa intrincada rede de relações que aproximam os principais personagens deste contexto: Ay seria irmão de Tiy, a mãe de Akhenaton, e teria duas filhas: Nefertiti e Mutnodjmet³⁷⁸. Se esses laços fossem um fato concreto, talvez isso

³⁷⁵ BOOTH, Charlotte. *Horemheb: The forgotten pharaoh*. Amberley Publishing, 2013.p 102.

³⁷⁶ DODSON, Aidan. *Amarna Sunset: Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb, and the Egyptian Counter-Reformation*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2009. P 114.

³⁷⁷ REDFORD, Donald B. *Akhenaten: the Heretic King*. Princeton: Princeton University Press, 1987.p 231.

³⁷⁸ WATTERSON, Barbara. *Women in Ancient Egypt*. Amberley Publishing, 2011. P 118.

explicaria que a incógnita da já citada figura da esfinge ao lado da estátua de Coroação de Horemheb fosse uma referência à origem da rainha, já que a imagem tem uma iconografia fortemente adequada à arte amarniana e aparece em adoração ao cartucho de Mutnodjmet.

Robert Hari, o autor de uma célebre obra sobre Horemheb e Mutnodjmet que reúne boa parte das traduções da documentação de ambos, acredita que há uma suposição plausível de que Mutnodjmet tenha sido filha de Ay e ele tenha lhe associado como co-regente no final de seu reinado, dessa forma, Horemheb teria se legitimado através desse casamento.³⁷⁹ Hari interpreta que a rainha teria desempenhado um grande protagonismo na ascensão de Horemheb, mas durante seu reinado ela passa a perder importância³⁸⁰ até seu desaparecimento das fontes, no ano 4 de Horemheb.³⁸¹

A hipótese de que Mutnodjmet seria irmã de Nefertiti se originou a partir de representações em algumas tumbas de cortesãos de Akhetaton, como a TA 6, tumba de Panehesy, que mostra em sua decoração uma irmã não nominada de Nefertiti acompanhando as cenas reais³⁸². Já a tumba de Sutaui (TA 19), traz uma imagem da família real em uma procissão, na qual aparecem algumas das filhas do casal real, e uma irmã de Nefertiti que parece ter tido o título de portadora do abano da rainha, chamada Mutbeneret³⁸³, que pode ter sido interpretada como a mesma Mutnodjmet que casou-se com Horemheb, o que é completamente refutado por outros estudiosos, como Kawai:

No entanto, a esposa de Horemheb Mutnodjmet não era de fato irmã de Nefertiti, uma vez que, como observou Sethe, o nome da irmã de Nefertiti pode ser lido como Mutbeneret preferivelmente a Mutnodjmet. Portanto, Horemheb absolutamente não estava relacionado com a família real.³⁸⁴

³⁷⁹ HARI, R. *Horemheb et la reine Moutnedjemet, ou la fin d'une dynastie*. Genève: Editions de Belles-Lettres, 1964.p 225.

³⁸⁰ *Ibidem*. p 226

³⁸¹ *Ibidem*. p 233.

³⁸² DAVIES, N. de G. *The Rock Tombs of El-Amarna. Part II – The Tombs of Panehesy and Merira II*. London: Egypt Exploration Fund. 1905. P 13.

³⁸³ DAVIES, N. de G. *The Rock Tombs of El-Amarna. Part V. Smaller tombs and Boundary Stelae*. London: Egypt Exploration Fund. 1908. P 14.

³⁸⁴ KAWAI, Nozomu. Ay Versus Horemheb: The Political Situation in the Late Eighteenth Dynasty Revisited. *Journal of Egyptian History* (Brill). V.3, Nº 2, 2010, p 269.

E ainda que realmente se tratasse da mesma pessoa, ter sido irmã da esposa do rei dificilmente faria dela uma portadora do sangue real capaz de transmitir algum direito divino ao trono. Dessa forma, partindo da premissa de que possivelmente Horemheb não fosse um detentor da prerrogativa feminina da realeza, pode-se admitir a construção de seu próprio discurso de legitimação baseado na intervenção divina, conteúdo do supracitado Texto de Coroação, presente na parte traseira da estátua do casal real localizada no Museu de Turim. É provável que esta narrativa tenha sido o mais importante mecanismo concreto utilizado por Horemheb para se justificar no trono, seguido pela reapropriação de monumentos de seus antecessores recentes. No plano do controle do poder, a existência dessas fontes escritas certamente deveria desempenhar uma função de materialidade essencial, mas talvez não fosse suficiente para convencer todos os grupos que a política religiosa e militar faraônica abrangia. Alçado ao trono egípcio em uma situação de ausência ou omissão de herdeiros legítimos, é razoável imaginar que Horemheb tenha se deparado com certas oposições, o que denota que em sua trajetória ele provavelmente angariou considerável autoridade entre seus apoiadores. Posto isso, é preciso lembrar que possivelmente Horemheb não dependia exclusivamente do Texto de Coroação para se legitimar, restringir o documento a um escopo único e infalível seria negligenciar as relações sociais e culturais que garantiam o lugar de um governante, sendo assim, de acordo com a problemática que conduz essa parte da pesquisa, não se trata de aceitar que o texto *per se* legitimou Horemheb no trono, mas sim de analisar quais elementos, no conteúdo da fonte, são capazes de fomentar uma narrativa que este faraó e a sociedade na qual ele viveu creditassem como legitimadora, característica que os olhos contemporâneos imputaram à fonte.

Infelizmente, O Texto de Coroação³⁸⁵ apresenta lacunas, uma vez que a parte superior da estátua em que se encontra foi quebrada. Apesar disso,

³⁸⁵ O Texto de Coroação foi analisado em três traduções, presentes em GARDINER, Alan. *The Coronation of King Haremhab. In: The Journal of Egyptian Archaeology*. Vol. 39 (Dec., 1953), p. 13-31; MURNANE, William J. *Texts from the Amarna Period in Egypt*. MELTZER, Edmund S. (Ed.) Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995; e LALOUETTE, Claire. (Traductions et commentaires) *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. Des Pharaons et des hommes*. Mayenne: Éditions Gallimard, 1984. P. 44-48. Todos os trechos desta fonte apresentados na pesquisa são uma tradução livre da autora.

esta é a versão mais completa da fonte, pois foram descobertos outros fragmentos espalhados por diferentes localidades egípcias, como Mênfis, que ajudam a decifrar as lacunas presentes no conteúdo textual da estátua.

Esta fonte recorre a outros aspectos já presentes em textos não reais de Horemheb: a questão de ter sido escolhido pelos deuses, sua competência em administrar as Duas Terras e sua eficácia restauradora e mantenedora de *maat*.

O Texto de Coroação costuma ser analisado como um meio de legitimar Horemheb no trono, mas quem seriam os destinatários desta mensagem? Embora poucas pessoas tivessem acesso aos templos onde esses tipos de fonte eram colocados, sua presença num espaço sagrado era de importância crítica para garantir sua longevidade, sacerdotes leitores podiam recitar o conteúdo da inscrição para uma porção maior da sociedade durante festivais e publicizar a grandeza do faraó entre essas pessoas.³⁸⁶ Mas no caso de Horemheb, talvez o Texto de Coroação tivesse interesses mais específicos, uma vez que, por não ser parte da família real, provavelmente ele teve que se sobressair em relação a outros funcionários de alto gabarito:

O caráter propagandístico que alguns estudiosos concedem às inscrições comemorativas fica inevitavelmente mitigado pela maioria delas estarem localizadas em locais de acesso muito restrito ou de difícil leitura. Além disso, a grande maioria da população egípcia era analfabeta, sendo capazes de ler apenas os membros da elite, à qual pertenciam também os redatores dos textos, e por isso tanto os emissores quanto os receptores compartilham da mesma ideologia, fazendo desnecessário um suposto doutrinamento.³⁸⁷

Quando não se tem a prerrogativa sanguínea de governar, é preciso distinguir-se até de seus pares, o que Horemheb procurou fazer com o Texto de Coroação, no qual se verifica o empenho em retomar os mecanismos tradicionais de vinculação aos deuses ligados à função faraônica, caracterizando o retorno da legitimidade divina.

³⁸⁶ SILVERMAN, David P., WEGNER, Josef W e WEGNER, Jennifer Houser. *Akhenaten and Tutankhamun*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2006.p 175 – 177.

³⁸⁷ GALÁN, José Manuel. *El imperio egipcio: Inscripciones, Ca. 1550-1300 a.C.* Edición y Traducción. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2002.p 18.

A fonte enfatiza o fato de que ele foi designado para ser faraó quando jovem pelo deus Hórus de Hutnesu, e que essa escolha foi manifestada por Amon durante um festival de Opet.³⁸⁸ Então, Horemheb se faz coroar no templo de Luxor³⁸⁹, buscando uma legitimação que não existia através de laços de sangue, visto que este templo não era diretamente consagrado a nenhum deus, e se destinava à adoração do *ka* real, representando a ligação entre o faraó e o mundo divino³⁹⁰.

Hórus de Hutnesu era uma manifestação do deus Hórus de caráter local, desta cidade que não estava entre as principais do Egito, o que levou alguns egiptólogos a interpretar que a explicação para a devoção a um deus de uma pequena localidade se deveria ao fato de ser o lugar de nascimento de Horemheb. A tradição do culto regional era difundida no Egito e foi elevada à máxima potência durante o período de Amarna, talvez a escolha de Hórus de Hutnesu como seu protetor fosse uma intenção de vincular-se a um deus de aproximação mais pessoal, mas que representasse ao mesmo tempo a própria ideologia faraônica. Mesmo assim, a escolha desse deus foi reconhecida por Amon, o rei dos deuses. Hari comenta que a presença de Amon nas fontes de Horemheb só ganha maior importância quando de sua ascensão ao trono, pois esse não é um dos deuses que mais figuram em seus monumentos pré-reais.³⁹¹ Uma das divindades mais presentes nestas fontes de Horemheb, que continuou sendo citada em sua documentação após tornar-se faraó era Thot, o deus protetor dos escribas. Como o passado de Horemheb foi permeado por seus afazeres militares e administrativos, mas também como escriba, ele parecia dedicar-se ao culto deste deus, salientando, no Texto de Coroação, que: “Todos os seus planos eram como os passos de Íbis” numa referência ao animal que representa Thot.

Esta fonte apresenta uma narrativa contínua, na qual os títulos de Horemheb vão se apresentando sequencialmente e ele vai adquirindo a confiança do rei, cujo nome não é registrado, e não se sabe se o faraó a quem

³⁸⁸ VAN DIJK, Jacobus. The Amarna Period and the Later New Kingdom. In: SHAW, Ian. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p 293- 294.

³⁸⁹ AMENTA, Alessia. *Il Faraone – Uomo, Sacerdote, Dio*. Roma: Salerno Editrice, 2006, p 59.

³⁹⁰ *Idem*. p 58.

³⁹¹ HARI, R. *Horemheb et la reine Moutnedjemet, ou la fin d'une dynastie*. Genève: Editions de Belles-Lettres, 1964.p 126.

ele se refere seria Ay ou Tutankhamon, ou ao período de ambos³⁹². A julgar pela narração de suas promoções na corte, deveria se tratar deste último, pois foi em seu reinado que Horemheb alcançou uma vasta influência como funcionário real.

O Texto de Coroação pontua que, embora Hórus já soubesse que seu filho Horemheb estava destinado a ser faraó, seu processo de ascensão foi lento, sendo que o deus começou por destacá-lo entre os cortesãos:

Seu pai Hórus colocou-se atrás dele, aquele que o criou fazia sua proteção. Uma geração passou e outra [veio, e seu pai continuava preservando-o] seguro, pois ele conhecia o dia no qual ele se retiraria para dar a ele sua majestade. Então, esse deus distinguiu seu filho à vista de todo o povo, pois ele desejava 'ampliar seus passos' até o dia em que o recebimento de seu ofício chegasse, e ele o [fez ser mais respeitado do que qualquer outro] de seu tempo, o coração do rei ficando contente com seus feitos, e alegrando-se pela escolha dele. Ele o designou para ser Chefe Supremo a fim de orientar as leis das Duas Margens como Príncipe Hereditário da terra inteira.

Sobre sua escolha como governante, a fonte descreve da seguinte maneira:

[Agora, quando muitos dias] tinham passado a respeito dessas coisas, o filho mais velho de Hórus sendo chefe supremo e Príncipe Hereditário de toda esta terra, eis que este nobre deus Hórus de Hutnesu, seu coração desejou estabelecer o seu filho sobre seu trono eterno, e [ele] ordenou [-lhe que fosse a]..... Amon. Então Hórus prosseguiu em meio a júbilo para Tebas, a cidade do Senhor da Eternidade, seu filho em seus braços, para Ipet-sut, a fim de levá-lo à presença de Amon para entregar a ele seu cargo de rei

Observa-se que os cargos que Horemheb enfatiza como “experiências” que lhe permitem ocupar o trono são de cunho administrativo. Seus títulos militares praticamente não aparecem e mesmo o conteúdo da fonte não adentra profundamente nesta temática, sendo que um dos poucos trechos que se pressupõe alguma relação militar é quando Horemheb, já coroado, recebe as honras dos povos dos Nove Arcos, o que parece desempenhar uma função

³⁹² HARI, R. *Horemheb et la reine Moutnedjemet, ou la fin d'une dynastie*. Genève: Editions de Belles-Lettres, 1964. P 58.

retórica sobre o poderio faraônico em vez de uma identificação com as habilidades guerreiras do faraó recém-coroadado:

Os conselheiros prestando homenagem aos portões da Casa Real, os grandes dos Nove Arcos se aproximando dele, tanto do Sul como do Norte, seus braços estendidos ao seu encontro, e eles prestaram homenagens perante ele como a um deus.

Para que uma narrativa de escolha divina fosse efetiva diante de uma sociedade, é necessário compreender suas bases culturais. No Egito recém saído do período amarniano, a aprovação do novo governo por parte dos deuses tradicionalmente associados à realeza poderia soar como uma consolação para uma população cuja experiência na terra se baseia no cumprimento de *maat*. Entretanto, a questão de ser um escolhido dos deuses não é novidade na formulação dos textos reais, como apontado na estela de Kamés: “Foi o próprio Rá que o instalou como rei e fez a vitória renovar-se para ele verdadeiramente.”³⁹³ O que pode mudar é a divindade que se manifesta e a maneira que o deus anuncia sua escolha, por exemplo, para Thotmés IV, isso se deu por meio de um sonho, quando ele ainda era um príncipe e estava descansando à sombra da grande esfinge: “eu sou seu pai Harmakhi-Khepri-Atum. Eu te concedo minha realeza sobre a terra.”³⁹⁴ Já Thotmés III é o caso mais próximo de Horemheb, o deus o escolhe no templo de Karnak: “Rá ele mesmo me estabeleceu; eu fui elevado em dignidade graças às coroas que estão sobre sua cabeça, seu *Uraeus* único sendo fixado sobre minha testa”³⁹⁵. Em todos esses exemplos, a eleição divina é marca legitimadora da ação desses reis, porém, todos eles são sucessores legítimos, e talvez por isso no caso de Horemheb a intervenção do deus seja fundamental para seu acesso ao trono.

A fim de restaurar a ordem simbolizada pela nova coroação, Horemheb utiliza os mesmos artifícios discursivos de Tutankhamon, como o embate entre

³⁹³ CARDOSO, Ciro Flamarion. *Narrativa, Sentido, História*. Papyrus Editora, 1997. P 49.

³⁹⁴ Fonte presente em: BRESCIANI, Edda. *Letteratura e poesia dell'antico Egitto: cultura e società attraverso i testi*. Torino: Giulio Einaudi editore, ed. 2007. P 273 e LALOUETTE, Claire. (Traductions et commentaires) *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. Des Pharaons et des hommes*. Mayenne: Éditions Gallimard, 1984. 37-39.

³⁹⁵ LALOUETTE, Claire. *Op cit.* P 36.

o mundo ordenado e o caos, que remete a cada nova coroação, mas que talvez parecesse muito convincente para este faraó, dado seu esforço em dizimar a memória de Amarna.

Talvez para ele, a destruição física das estruturas amarnianas fosse apenas mais uma maneira de concretizar a restauração. Mas, se o Aton era somente mais um deus, no já restaurado panteão politeísta, por que havia essa ânsia por parte do faraó Horemheb de destruir suas representações em vez de apenas relegar à cidade de Akhetaton - já abandonada pela realeza e sua corte - a categoria de espaço consagrado a um deus, como tantas outras localidades egípcias? Algumas interpretações sobre essa questão serão analisadas no próximo capítulo.

Quanto ao projeto restaurador que ele adotou em seu governo, o Texto de Coroação apresenta muitos trechos similares à Estela da Restauração de Tutankhamon, nos quais Horemheb também pacifica e agrada aos deuses por meio da reconstrução e reabertura de templos, a confecção de novas imagens dos deuses, a retomada dos antigos cultos e festivais, a obtenção de tesouros e tributos, a implementação de novos sacerdotes, entre outras soluções, que, para Cyril Aldred eram típicas a fim de alcançar o favor dos deuses e propiciar seu culto³⁹⁶:

E eis que ele pôs em ordem esta terra, organizando-a (à maneira do) tempo de Rá. Ele renovou os templos dos deuses (dos) pântanos do Delta até To-Sti. Ele confeccionou todas as suas (23) imagens, distintas das originais e superando em beleza através do que tinha feito a eles, e Rá regozijou-se quando as viu, estiveram arruinadas em tempos passados. Ele erigiu seu(s) templos e criou suas estátuas em (cada) uma de (sua) própria imagem, (feita) de cada pedra de valor. Ele procurou os recintos dos deuses que estavam em ruínas nesta terra e os colocou em ordem (do mesmo jeito) como eram desde o tempo anterior, e instituiu para eles oferendas regulares (em) todos os dias, e todos os vasos de seus (25) templos foram feitos em ouro e prata.

Essa fonte repete algumas fórmulas presentes na Estela da restauração: a superação do precedente, e a citação de que os recintos dos deuses estavam em ruínas e ele buscou colocá-los em ordem como no tempo

³⁹⁶ ALDRED, Cyril. *Akhenaten – King of Egypt*. London: Thames & Hudson Ltd, 1988, p 295.

primordial, com oferendas e cultos regulares. Essas repetições próprias da estrutura textual da documentação faraônica atestam o fato de que:

Nem sempre os textos e cenas representadas aludem a um feito histórico específico ou a uma situação que ocorreu na realidade. Com frequência os escritores recorrem à retórica, a frases feitas, e os escultores e pintores reproduzem composições do repertório tradicional.³⁹⁷

Apesar da restauração político-religiosa ter ocorrido há mais de dez anos antes de seu governo, com seus antecessores Tutankhamon e Ay já produzindo fontes textuais e materiais consagradas aos deuses tradicionais do panteão egípcio, Horemheb toma para si tal esforço restaurador, reapropriando-se dos monumentos dos dois faraós supracitados e adicionando a seu Texto de Coroação algumas frases que lembram a narrativa da Estela da Restauração. Para além, não é só a partir dessas evidências que se atribui a ele um papel de restaurador de *maat*, mas principalmente por sua postura como faraó, a partir da identidade que ele passa a construir e das medidas que leva a cabo, entre elas o apagamento da memória amarniana e a promulgação de seu Edito visando combater a corrupção, abordados no capítulo seguinte.

Quanto ao Texto de Coroação, a estratégia de legitimação arquitetada por Horemheb é, na verdade, um câmbio discursivo entre a sua necessidade de se legitimar, pela necessidade que o Egito tinha que ele governasse, representada pela intervenção divina ao escolhê-lo como faraó.

Portanto, mesmo que ele se apresentasse anteriormente como um funcionário que prezava pela ordem no Egito, é somente a partir de sua escolha pelos deuses e de sua constante preocupação com a manutenção de *maat* que ele se torna um rei admissível.

³⁹⁷ GALÁN, José Manuel. *El imperio egipcio: Inscripciones, Ca. 1550-1300 a.C.* Edición y Traducción. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2002.p 18.

CAPÍTULO 3: A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE FARAÔNICA DE HOREMHEB

A trajetória de Horemheb possibilita a análise da apropriação da identidade faraônica por um indivíduo que não nasceu predestinado a ser rei. Coroado por um imprevisto na linhagem sucessória, a necessidade de um elemento escrito que reforçasse sua legitimidade é atendida através da elaboração de seu Texto de Coroação, cuja formulação remete a uma mescla do legado presente em outras fontes que também abordam o elo entre deuses e faraó, e um discurso de inspiração inédita, no qual o personagem é assumidamente um oficial de sangue não real, apresentado por Hórus de Hutnesu a Amon durante um festival, e, portanto, escolhido pelos deuses para liderar o Egito.

Após sua ascensão, Horemheb vai agregando elementos comuns à identidade dos faraós, com ênfase nas características dos soberanos de sua própria conjuntura, o Reino Novo; como a construção de uma tumba no Vale dos Reis – privilégio faraônico e de poucos familiares ou cortesãos mais próximos do convívio real -, a ampliação e construção de monumentos especialmente no templo de Karnak, entre outras. De um modo mais generalizado, ele passa também a aparecer como nas representações canônicas dos reis, portando os signos da realeza e ostentando uma íntima relação com as divindades.

Se a identidade real era uma criação intencionalmente deliberada, o que faz o caso de Horemheb ser especial? Primeiramente, o enfatizado fato de ser um personagem comum que ascende à condição de faraó, e, portanto, essa identidade tem de ser adquirida, pois ele não é um herdeiro designado pelo rei, a ser preparado para o trono, sendo assim, sua aparelhagem para o cargo se deu através da prática de suas funções. Em segundo lugar, o que torna sua construção identitária ainda mais rica é o contexto em que ele viveu: o final do período amarniano. As transformações dessa conjuntura levaram-no inevitavelmente a travar relações com esse passado recente, que ele opta por

apagar, em prol do asseguramento das tradições que pautam o exercício do poder real:

As identidades são criadas e recriadas pelos agentes históricos, logo são edificações que correspondem às necessidades do tempo histórico vivido por esses agentes. Na esteira dos acontecimentos, a concepção de identidade não pode ser considerada homogênea e unificada. Como se afirmou anteriormente, por partir das diferenças, a identidade é plural.³⁹⁸

Recorrendo à tradição, este faraó reformulou sua identidade como governante a partir de alguns contrapontos com a experiência amarniana, sendo que sua maior ligação com esse período se dá aparentemente pelo combate à sua memória, através da obliteração de suas fontes e de seu forte compromisso com a manutenção do que ele teria julgado ser a *maat* anteriormente abalada.

Seguramente, os faraós que o antecederam nos últimos reinados da XVIII dinastia, como Akhenaton e Tutankhamon, são mais populares do que Horemheb. Contudo, há um número razoável de obras acadêmicas produzidas a fim de “reabilitar” a figura deste último, algumas delas fazem parte da bibliografia desta pesquisa. *Horemheb, the forgotten pharaoh*, por exemplo, é uma biografia dedicada à exaltação da memória do referido governante, pois segundo a autora, ao desenvolver uma pesquisa sobre Tutankhamon, ela deparou-se com uma diferença entre os dois faraós: enquanto este ostentava o famoso status de soberano egípcio, Horemheb era esquecido pela historiografia e, ao contrário de seu jovem antecessor, desconhecido do público geral.³⁹⁹

Não há nenhuma surpresa neste fato, já que, embora o governo de Horemheb tenha sido mais duradouro e significativo do que o de Tutankhamon, a fama do último se deve muito mais à situação da descoberta de sua tumba e do valioso enxoval funerário real praticamente intacto.

³⁹⁸ CARVALHO, Margarida Maria. As Marcas da Política na construção de uma Identidade plural. In: FUNARI, Pedro Paulo A. e SILVA, Maria Aparecida O. (org.) *Política e Identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009. P 10.

³⁹⁹ BOOTH, Charlotte. *Horemheb: The forgotten pharaoh*. Amberley Publishing, 2013.

Ainda que Horemheb não seja um faraó tão celebrado, sua atuação como governante definiu alguns rumos do Egito do Reino Novo⁴⁰⁰, assunto para o final deste capítulo, que se dedica à problematização e interpretação da composição de sua identidade faraônica, baseada em alguns pilares tradicionais do exercício do poder, mas também adaptada pelas necessidades de seu próprio contexto.

3.1 De militar a faraó: a coroação do escolhido de Rá

Horemheb já era um alto funcionário no governo de Tutankhamon, portando títulos como “representante / assistente do rei em toda terra”, “grande chefe militar”, e “supervisor dos generais do Senhor das Duas Terras”, e em seu Texto de Coroação ele intitula-se “Príncipe hereditário”, o que demonstra que ele já era versado em diversos postos governamentais.

Não há relatos incontestáveis sobre a vida de Horemheb anteriores ao alcance de certa projeção social por parte desse personagem, que em seu caso foi conseguida através da carreira como militar e funcionário real, e os primeiros registros sobre ele passam a aparecer durante o reinado de Tutankhamon.⁴⁰¹

Para preencher essas lacunas e pensar na possível formação de Horemheb, Booth utiliza-se de elementos comuns do contexto egípcio em que ele viveu para redesenhar o cenário no qual teria sido educado⁴⁰², assim como outros jovens pertencentes ao seu estrato social. Dessa forma, é plausível que Horemheb fosse minimamente versado na literatura difundida entre os letrados do período, na religião e nos rituais e festivais consagrados às divindades, assim como nas artes e tecnologias bélicas existentes naquele momento e na tradição cultural que permeava o grupo onde ele se inseria.

Por apresentar uma história singular, de um funcionário sem vínculo real que vem a tornar-se faraó, Horemheb teve sua personalidade esmiuçada e submetida a diversos juízos de valor por alguns estudiosos, que elencaram

⁴⁰⁰ VANDIER, Jacques. *Toutânkhamon, sa famille, son règne*. Journal des savants. 1967, p 89.

⁴⁰¹ DODSON, Aidan. *Amarna Sunset: Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb, and the Egyptian Counter-Reformation*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2009.p 109.

⁴⁰² BOOTH, Charlotte. *Horemheb: The forgotten pharaoh*. Amberley Publishing, 2013.p 28-33.

suas supostas características pessoais, tais como a ambição, a capacidade de planejamento, a habilidade para tecer redes de relacionamentos, houve até mesmo quem o taxasse de oportunista ou inescrupuloso.⁴⁰³

No entanto, o julgamento de seu caráter como ser humano não é cabível para esta pesquisa por dois motivos principais: primeiramente, a interpretação que permitiu chegar a tais conclusões vai além do conteúdo passível de teorização em suas fontes, as quais não contemplam esses aspectos; em segundo lugar, a problematização da conformação da identidade faraônica de Horemheb, objeto deste trabalho, perpassa elementos de uma tradição desenvolvida durante séculos e, de modo geral, independe da personalidade do indivíduo que ocupa o trono.

Infelizmente, as fontes são insuficientes para a total compreensão de como esse funcionário real tornou-se faraó. Alguns pesquisadores acreditam que ele já era uma pessoa influente desde o governo de Akhenaton, quando deve ter começado sua carreira,⁴⁰⁴ mas não se tem conhecimento aprofundado do processo que o teria levado ao trono, pois se trataram de várias sucessões reais consecutivamente conturbadas.

Ainda menos conhecida é a possível vivência de Horemheb em Akhetaton, e não há evidências que comprovem que ele tenha cultuado o deus Aton em contexto único, apesar de outras de suas fontes encontradas em Mênfis mencionarem o Aton, mas sempre em conjunto a outros deuses⁴⁰⁵. Hari constata que o Aton é tão citado em suas estátuas pré-reais quanto Amon, e ambos aparecem menos do que outros deuses tradicionais como Thot, Rá ou Maat, por isso esse autor acredita que Horemheb não cultivou um ódio decretado ao período amarniano⁴⁰⁶, ou pelo menos não há evidências de que ele tenha promovido algum apagamento desta memória até antes de tornar-se faraó.

⁴⁰³ Estas visões modernas sobre Horemheb estão descritas em DELLA MONICA, Madeleine. *Horemheb: général pharaon*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001, p. 3; e BOOTH, Charlotte. *Horemheb: The forgotten pharaoh*. Amberley Publishing, 2013. p. 10.

⁴⁰⁴ MORKOT, Robert G. *Historical Dictionary of Ancient Egyptian Warfare*. Lahan, Maryland, Oxford: The Scarecrow Press, Inc, 2003. p. 106.

⁴⁰⁵ HARI, R. *Horemheb et la reine Moutnedjemet, ou la fin d'une dynastie*. Genève: Editions de Belles-Lettres, 1964. p. 126-127.

⁴⁰⁶ *Ibidem*. p. 127.

Alguns egiptólogos teorizaram que Horemheb, enquanto habitante da cidade fundada por Akhenaton, teria adotado o nome de Paatenemheb (O Aton está em festa)⁴⁰⁷ de modo a incluir o termo “Aton”; contudo, após o fim do período amarniano e o retorno aos padrões político-religiosos precedentes, ele teria mudado a alcunha para Horemheb, cujo significado “Hórus está em festa (ou júbilo)” além de celebrar o deus que era a própria representação do faraó na terra, ainda remetia a Hórus de Hutnesu, divindade protetora deste personagem, que o apresentou a Amon para ser coroado como rei do Egito, segundo o Texto de Coroação.

Segundo Willeke Wendrich, esta mudança de nome refletiria também uma mudança de identidade de um grupo de adoradores do Aton para o retorno ao culto dos deuses tradicionais.⁴⁰⁸

A suspeita de que Paatenemheb e Horemheb se tratariam da mesma pessoa, com nomes que mudaram em função do contexto, se origina da análise da tumba do primeiro, na parte sul necrópole amarniana⁴⁰⁹, denominada TA 24. Entre os argumentos daqueles que acreditam que os dois são o mesmo funcionário, está o de que os títulos que Paatenemheb apresentava eram próximos aos de Horemheb, considerando um provável início de carreira durante a vida em Akhetaton. Moschetti chega a afirmar que as titulações se encaixam perfeitamente⁴¹⁰, o que é divergente da opinião de outros egiptólogos como Grimal, que defende que não é possível atestar a correspondência entre os dois personagens apenas por essas fontes.⁴¹¹

A TA 24 está incompleta, mas assim como boa parte das tumbas dos cortesãos de Amarna, se nota a substituição iconográfica do mito osiriano do além-vida pelo novo padrão funerário adotado em Akhetaton, o que denotaria conformidade – pelo menos através dos registros materiais - com os cultos realizados naquela cidade.

⁴⁰⁷ Tradução presente em KEMP, Barry J. *The city of Akhenaten and Nefertiti: Amarna and its people*. London: Thames & Hudson, 2013.p 234.

⁴⁰⁸ WENDRICH, Willeke. Identity and Personhood. In: WENDRICH, Willeke (Ed.) *Egyptian Archaeology*. Blackwell Publishing Ltd, 2010.p 203.

⁴⁰⁹ DAVIES, N. de G. *The Rock Tombs of El-Amarna. Part V. Smaller tombs and Boundary Stelae*. London: Egypt Exploration Fund. 1908. P 15.

⁴¹⁰ MOSCHETTI, Elio. Horemheb. Talento, Fortuna e Saggezza di un re. Torino: Ananke, 2001. P 19.

⁴¹¹ GRIMAL, Nicolas. *História do Antigo Egito*. Tradução de Elza Marques Lisboa de Freitas. Rio de Janeiro: Forense, 2012.p 255.

Porém, esta proposta interpretativa não é um consenso na egiptologia, uma vez que não há como provar a identificação de ambos a partir das fontes que restaram, e, por isso, ela é apontada somente como uma hipótese a ser ponderada com cuidado pela maioria dos trabalhos, assim como neste. Como já foi afirmado no decorrer do segundo capítulo, no caso do antigo Egito não há mérito em excluir explicações hipotéticas por falta de fontes históricas, mas deve-se atentar para o caminho diverso entre a formulação de pressuposições e uma interpretação baseada na leitura da documentação existente, diferença que esta pesquisa procura pontuar sempre que necessário. Sendo assim, ainda que haja a suposição de que Horemheb tenha vivido em Akhetaton e cumprido o protocolo cultural, político e religioso vigente de acordo com os ensinamentos do faraó Akhenaton, ainda não foram descobertos dados concretos que possam comprovar sua identificação com Paatenemheb.

Assim como acontecia com boa parte do séquito de servidores reais, Horemheb desenvolvia funções em mais de um campo de atividades ligadas à monarquia egípcia, ele era militar, mas também ligado à administração e a algumas funções religiosas, e foi galgando poder à medida que era contemplado pelo faraó – provavelmente Tutankhamon - com títulos mais relevantes. Como, segundo Wendrich, a identidade é socialmente construída, a participação em diferentes grupos pode resultar em múltiplas formas de identidade⁴¹², no entanto, os estudiosos destacaram - acima de outros igualmente importantes - o papel militar de Horemheb, que será em breve retomado neste capítulo.

A progressão da carreira de Horemheb provavelmente se deu devido ao seu bom desempenho em suas funções anteriores, visto que, de acordo com Garry Shaw, as promoções no Egito parecem ser baseadas em experiência no desenvolvimento de um ofício, e não numa decisão do rei de colocar algum amigo desqualificado em determinados cargos.⁴¹³ É possível que um certo grau de proximidade ao faraó subsidiasse essas progressões, mas Shaw indica que não se pode medir o nível de pressão sofrida pelo rei para

⁴¹² WENDRICH, Willeke. Identity and Personhood. In: WENDRICH, Willeke (Ed.) *Egyptian Archaeology*. Blackwell Publishing Ltd, 2010.p 209.

⁴¹³ SHAW, Garry J. *Royal Authority in Egypt's Eighteenth Dynasty*. Oxford: BAR International Series, 2008.p 35.

nomeação de funcionários⁴¹⁴, uma vez que, segundo o autor, há algumas evidências que atestam que os oficiais esperavam ser promovidos dentro da classificação de suas profissões, não haveria títulos vazios a ser dados a ricos aristocratas⁴¹⁵.

Quanto a Horemheb, seu prestígio junto ao faraó poderia ser verificado através de sua tumba conhecida como “tumba menfita”, construída na necrópole de Saqqara, nas proximidades de Mênfis. Assim como os faraós, os grupos mais abastados do Egito também começavam a projetar e decorar suas câmaras mortuárias muito antes da iminência da morte. Como a iconografia presente na tumba de Horemheb não sinaliza o uso da imagética amarniana de adoração ao faraó Akhenaton como meio de passar pelo *post-mortem*, é provável que ela tenha sido iniciada durante o reinado de Tutankhamon. Constam em estelas funerárias e na decoração parietal de sua tumba hinos a deuses egípcios como Thot e Maat, escolhidos talvez por associação às funções desempenhadas por Horemheb, sendo o primeiro uma espécie de patrono dos escribas e a segunda a deusa da justiça e da ordem, que ele poderia vincular a seus afazeres no campo administrativo ou militar.

Horemheb aparece também no exercício de suas atividades junto ao rei, talvez já com o propósito de mostrar-se útil ao governo do Egito. Hari interpreta que, nestas cenas, ele apresenta um protagonismo em relação ao faraó, que é apenas um figurante⁴¹⁶. Embora alguns estudiosos apontem que o soberano representado nesta tumba é Tutankhamon⁴¹⁷, ele não é nomeado, e, portanto, segundo Martin, poderia se tratar tanto deste quanto de Ay⁴¹⁸.

A questão do rei não identificado estimula dúvidas quanto à iconografia da tumba. Talvez ele não esteja nominado pois o complexo funerário tenha sido preparado durante o reinado dos dois antecessores de Horemheb, sem que ele tenha especificado um deles, já que parece improvável que ele tenha

⁴¹⁴ SHAW, Garry J. *Royal Authority in Egypt's Eighteenth Dynasty*. Oxford: BAR International Series, 2008. p 27.

⁴¹⁵ *Ibidem*. p 35.

⁴¹⁶ HARI, R. *Horemheb et la reine Moutnedjemet, ou la fin d'une dynastie*. Genève: Editions de Belles-Lettres, 1964. p 124.

⁴¹⁷ MORKOT, Robert G. *Historical Dictionary of Ancient Egyptian Warfare*. Lahan, Maryland, Oxford: The Scarecrow Press, Inc, 2003. 106

⁴¹⁸ MARTIN, Geoffrey Thorndike. *The Memphite Tomb of Horemheb Commander-in-chief of Tut'ankhamun I: The Reliefs, Inscriptions, and Commentary*. Egyptian Exploration Society, London, 1989. P 27.

parado as obras depois da morte de Tutankhamon.⁴¹⁹ Já Kawai, autor da argumentação sobre um possível conflito ideológico entre Ay e Horemheb, defende que o último decidiu não retratar Ay como faraó em sua tumba intencionalmente, já que os quatro anos de reinado deste teriam sido suficientes para completar as imagens concernentes à representação do rei.⁴²⁰

Em algumas cenas, Horemheb é exposto servindo como intérprete de prisioneiros oferecidos em tributo, ou em representações de campanhas militares, que mostrariam o cotidiano de sua atuação como comandante de tropas. Sua competência é atestada pela ostentação de vários colares *shebyu*, recebidos como prêmios do faraó aos funcionários mais eficientes, já oferecidos aos cortesãos também no período de Amarna. Hari parece ter razão em sua análise desta tumba: o incógnito rei é uma figura passiva, espectador dos feitos de Horemheb. Ao torna-se faraó, ele passa a construir uma tumba no Vale dos Reis (a já citada KV 57), e a de Saqqara fica reservada ao sepultamento de sua esposa real Mutnodjmet e possivelmente de sua primeira esposa, Amenia⁴²¹. Entretanto, a tumba menfita expunha aspectos do passado de Horemheb, sua ação como servidor real, sua experiência no campo de batalha, além da proatividade junto ao soberano.

Como aparentemente Horemheb não faz nenhum esforço para esconder sua vida pregressa, sendo que isto é exposto até mesmo no Texto de Coroação, as modificações posteriores nesta tumba que precede o início de seu reinado são mínimas do ponto de vista artístico, mas carregadas de valor simbólico. Depois de ser entronizado, ele ordena que em cada imagem sua na tumba menfita seja adicionado um *uraeus*, a representação da cobra que figurava nas coroas faraônicas e expressava o poder real. (Figura 8)

⁴¹⁹ MARTIN, Geoffrey Thorndike. *The Memphite Tomb of Horemheb Commander-in-chief of Tut'ankhamun I: The Reliefs, Inscriptions, and Commentary*. Egyptian Exploration Society, London, 1989. p 25.

⁴²⁰ KAWAI, Nozomu. Ay Versus Horemheb: The Political Situation in the Late Eighteenth Dynasty Revisited. *Journal of Egyptian History* (Brill). V.3, Nº 2, 2010. p 273-275.

⁴²¹ BOOTH, Charlotte. *Horemheb: The forgotten pharaoh*. Amberley Publishing, 2013. p 159.



Figura 8: Parte de uma pilastra presente na tumba menfita de Horemheb. No destaque em azul, o símbolo *uraeus* adicionado após sua coroação como faraó. Foto da autora.

A partir dessas alterações da arte tumular, nota-se que Horemheb já utilizava com certa desenvoltura os símbolos da identidade faraônica, visto que a construção identitária é tanto simbólica quanto social⁴²², readaptando esses emblemas mesmo em alguns contextos nos quais os faraós não costumavam ser retratados, como por exemplo, os acampamentos de guerra. Ou talvez simplesmente não fosse de seu interesse apagar essa parte de sua experiência, que poderia ter algum proveito no reforço de sua nova identidade. De fato, boa parte de seus títulos tem alguma relação com a atividade guerreira, e a ascensão de governantes provenientes de camadas

militares não se trata de um caso isolado na Antiguidade, porém, é menos frequente no contexto egípcio. Pelo menos em suas fontes, Horemheb não credita a seus talentos bélicos a ascensão ao trono.

Para Hari, a ideia de que Horemheb teria se tornado faraó por consequência de seu sucesso militar é invenção dos historiadores do século XIX, que, muito influenciados por seu próprio contexto, não podiam ver um general tornar-se governante que já atribuíam isso a um golpe militar.⁴²³

Sua narrativa no Texto de Coroação o exalta não como militar, mas como participante dos governos anteriores na condição de representante real e portador do título de “Príncipe Herdeiro”, é o seu passado como administrador

⁴²² WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. P 10.

⁴²³ HARI, R. *Horemheb et la reine Moutnedjemet, ou la fin d'une dynastie*. Genève: Editions de Belles-Lettres, 1964. P 227.

que o faz apto a herdar o trono, num implícito rastro do uso da história como elemento legitimador. Além da indicação de que Horemheb, ainda enquanto funcionário, já se preocupava com a justiça e a ordem no Egito, o texto também lança mão do argumento restaurador, reafirmando o papel do faraó recém-coroadado.

Nem mesmo em sua titulatura real, composta de cinco epítetos, em que os faraós de certa forma se diferenciam uns dos outros e exaltam características almejadas para seu momento de governo, há qualquer referência clara ao poderio militar, porém, personificam em Horemheb o ideal restaurador necessário à manutenção da *maat* no Egito. Sua titulatura é apresentada no Texto de Coroação, quando ele se torna faraó:

[Nome de Hórus ‘ O Touro Poderoso, hábil em planos’, Duas Senhoras ‘Grande em maravilhas em Ipet-sut’, [Hórus do Ouro] ‘ Satisfeito com a *maat*, que nutre as Duas Terras’, Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras Djeserkheprure-setpenre, Filho de Rá, Senhor das Coroas, ‘Horemheb-miamun’, [amado de] Hórus.

Em outros faraós as referências a conquistas militares eram mais presentes, Amenhotep III, por exemplo, em seu nome de Hórus de Ouro, definia-se como “Grande em bravura, que golpeia os asiáticos”⁴²⁴, mas no caso de Horemheb, sua titulatura faz mais jus a alguém que sempre “cuidou” do Egito do que à habilidade guerreira. A tradução de uma parte de seu prenome, “*setep-en-Ra*”, se relaciona à questão da eleição divina descrita em seu Texto de Coroação: Horemheb é o “escolhido de Rá”, de onde provem a referência presente no título desta dissertação. Segundo Grimal, seu nome de Hórus de Ouro tem a ver com o sentido jurídico de manter *maat*, numa menção concreta à aplicação das leis⁴²⁵, o que se ajustaria à posterior promulgação de seu Editó. Este título, junto ao nome de Hórus, pode ligar-se também à “recriação” do Egito⁴²⁶, função do rei recém-coroadado.

⁴²⁴ GALÁN, José Manuel. *El imperio egipcio: Inscripciones, Ca. 1550-1300 a.C.* Edición y Traducción. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2002.P 184.

⁴²⁵ GRIMAL, Nicolas. *História do Antigo Egito*. Tradução de Elza Marques Lisboa de Freitas. Rio de Janeiro: Forense, 2012.P 256.

⁴²⁶ LEPROHON, Ronald J. The Royal Titulary In The 18th Dynasty: Change And Continuity. *Journal of Egyptian History* (Brill). V.3, Nº 1, 2010.p 35.

Alguns egiptólogos defenderam que Horemheb teria militarizado a função faraônica. É provável que esta interpretação tenha se originado do fato dele ter sido um militar e ter indicado outro funcionário também proveniente das atividades bélicas e administrativas para sucedê-lo como faraó, dando início à XIX dinastia, caracterizada por soberanos que já exerciam cargos de comando junto às tropas egípcias, como Ramsés I e seu filho Sety I:

Muitos estudiosos têm argumentado que a tomada do controle do Estado pela classe militar ocorreu no final do Período de Amarna. Isto, no entanto, é não compreender a sociedade antiga. O faraó era o chefe de Estado, um deus e um rei. Ele também era o comandante supremo.⁴²⁷

Spalinger também explica que a ascensão de personagens que exerceram funções militares não implica automaticamente a militarização do poder, essa seria uma leitura equivocada da estrutura monárquica egípcia.⁴²⁸

Desde o início do Reino Novo, houve um estabelecimento da profissionalização do exército, com uma hierarquia definida⁴²⁹, provocada possivelmente pelos conflitos com os hicsos em prol da retomada da unificação egípcia, que levaram a uma reorganização militar:

“[...] incluindo nisto a metalurgia mais eficiente do bronze, o carro militar puxado por cavalos, o arco composto e outros elementos de tecnologia militar - e a constituição, em função do processo de luta contra os invasores, de um exército e uma frota permanentes [...]”⁴³⁰

Por isto, apenas a preponderância de militares no trono real não parece motivo suficiente para delegar a Horemheb a militarização da figura do faraó, uma vez que esta tradicionalmente já era ligada à exaltação da virtude guerreira, sendo fundamental que o rei se justificasse como vencedor dos inimigos, mesmo que se tratasse de uma idealização:

⁴²⁷ SPALINGER, Anthony J. *War in Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.p 172

⁴²⁸ *Idem*.

⁴²⁹ SHAW, Ian. *Egyptian Warfare and Weapons*. Buckinghamshire : Shire Publications LTD, 1991. P 26.

⁴³⁰ CARDOSO, Ciro Flamarion. Deslocamento e alteridade: a associação da distância e da viagem com o estranho e o maravilhoso entre os antigos egípcios. *In: Phoênix*. Laboratório de História Antiga/ UFRJ. Ano 16, v 16, n.1. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010. P 23.

Muitas das campanhas militares que nos foram transmitidas não exprimem uma real necessidade política ou econômica, mas apenas uma necessidade de “derrotar o inimigo” meramente ritual; de facto, o faraó, a partir do preciso momento em que assumia o poder, devia afirmar-se de imediato como triunfador dos seus inimigos.⁴³¹

Com o aumento das relações do Egito com outros povos, a representação já tradicional do rei como guerreiro ganhou uma atenção especial:

A partir do Reino Novo se afirma a imagem de faraó - chefe militar, no comando de suas tropas vitoriosas, que oferecem aos deuses as riquezas das terras conquistadas, recebem os tributos de seus vizinhos subjugados ou distribuem com grande pompa recompensas generosas aos servidores mais merecedores.⁴³²

A incumbência de vitórias bélicas já fazia parte do encargo faraônico, contando com muitas representações como o massacre de inimigos em entradas de templos ou a derrota dos povos dos Nove Arcos em vários contextos. De acordo com Garry Shaw, o papel do rei como militar durante a XVIII dinastia atingiu altos níveis de complexidade pictoricamente e textualmente, baseando-se na tradição, mas ganhando muitos detalhes ideológicos e descritivos.⁴³³

Se durante o começo desta dinastia em suas fontes sobre a vitória contra os hicsos Kamés exalta a companhia militar: “Nunca encontrei o caminho da derrota, pois nunca negligenciei o meu exército.”⁴³⁴, passado algum tempo, os faraós tornam-se a própria personificação do exército, e são mostrados vencendo batalhas sozinhos⁴³⁵, como Thotmés III na Estela de Gebel Barkal: “Ele é o rei, que luta sozinho, sem multidões atrás dele; mais

⁴³¹ HORNUNG, Erik. O Rei. In: DONADONI, Sergio (org.) *O Homem Egípcio*. Lisboa: Editorial Presença. 1994.p 256.

⁴³² VALBELLE, Dominique. *La vita nell'Antico Egitto*. Traduzione di Luisa Salomoni. Milano: Xenia Edizioni. 1995.p 29.

⁴³³ SHAW, Garry J. *Royal Authority in Egypt's Eighteenth Dynasty*. Oxford: BAR International Series, 2008.p 121

⁴³⁴ CARDOSO, Ciro Flamarion. *Narrativa, Sentido, História*. Papirus Editora, 1997. p 50.

⁴³⁵ SHAW, Garry. *Op cit.* p 122.

eficaz que uma quantidade numerosa de soldados, sem que se possa encontrar igual.”⁴³⁶

Esse tipo de relato idealizado do rei foi caracterizado por alguns egiptólogos pelo termo *Königsnovelle*, ou seja, romance ou novela real:

O egiptólogo alemão Alfred Herrmann propôs definir um grupo numeroso de textos egípcios, a partir do Reino Médio, como *Königsnovelle* ou "romance real". Embora cada um dos textos em questão reflita em proporções variáveis fatos verdadeiramente ocorridos, esses eventos sofreram uma releitura poética consoante a concepção egípcia da monarquia divina, surgindo *topoi* discursivos recorrentes que descrevem não tantos indivíduos que eram reis, mas, sim, o protótipo do faraó ideal.⁴³⁷

A chamada *Königsnovelle* não se trata apenas de textos de caráter militar, mas de qualquer produção que se valha de um estoque relativamente padronizado de dispositivos temáticos, que exaltam os modelos da ideologia faraônica.⁴³⁸ Ele também não é um gênero literário por si, “pois cobre textos de tipos e finalidades muito heterogêneos. Trata-se, mais, de uma modalidade de discurso sobre o rei, presente em vários gêneros”⁴³⁹. A própria Estela da Restauração, por exemplo, com sua linguagem idealizada da ação real, é considerada por alguns autores como *Königsnovelle*.⁴⁴⁰

Esse tipo de texto sobre o faraó fazia parte do aparato preservador da realeza, e tal relato também poderia servir como uma demonstração de poder ou mesmo ter um caráter legitimador. Segundo Richards, no Egito o esforço de legitimação era constante, “o que variava eram os aspectos da realeza enfatizados em um dado período, em resposta a mudanças sociais, políticas e econômicas ao longo do tempo.”⁴⁴¹ Na XVIII dinastia por exemplo, os aspectos militares da ideologia real foram especialmente pronunciados.⁴⁴²

⁴³⁶ GALÁN, José Manuel. *El imperio egipcio: Inscripciones, Ca. 1550-1300 a.C.* Edición y Traducción. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2002.p 119.

⁴³⁷ CARDOSO, Ciro Flamarion. *Narrativa, Sentido, História*. Papirus Editora, 1997. P 54.

⁴³⁸ VERNUS, Pascal. The Royal Command (*wḏ-nsw*): A Basic Deed of Executive Power. In: GARCÍA, Juan Carlos Moreno (ed.) *Ancient Egyptian Administration*. Leiden,Boston: Brill, 2013.p 304.

⁴³⁹ CARDOSO, C.F. *Op cit.* P 55.

⁴⁴⁰ KAWAI, Nozomu. Ay Versus Horemheb: The Political Situation in the Late Eighteenth Dynasty Revisited. *Journal of Egyptian History* (Brill). V.3, Nº 2, 2010.p 285.

⁴⁴¹ RICHARDS, Janet. Kingship and Legitimation. In: WENDRICH, Willeke (Ed.) *Egyptian Archaeology*. Blackwell Publishing Ltd, 2010.p 56-57.

⁴⁴² *Ibidem.* p 57.

Partindo desta premissa, pode ser que a interpretação já bastante propagada de que Horemheb militarizou a função faraônica tenha se formado a partir de um exagero conceitual do termo ou de uma ênfase no conhecimento prévio de seu passado, uma vez que o faraó já era tradicionalmente considerado também um militar, mais especificamente, o maior chefe militar.

Embora o exército egípcio não tenha procurado conscientemente assumir as rédeas do poder, sua influência tinha aumentado ao longo dos séculos. Horemheb, por exemplo, era igualmente hábil em administração (ele era um vizir), como era no campo de batalha.⁴⁴³

Como menciona Spalinger, é preciso lembrar que Horemheb não era apenas um comandante de tropas, mas também exercia funções administrativas, sendo que, uma das maneiras que ele mais se fez representar em suas fontes foi como escriba e competente administrador.⁴⁴⁴ Além disso, a profusão da presença do deus Thot em suas orações denota uma associação a fim de expressar sua própria capacidade como administrador ideal, e não como líder militar.⁴⁴⁵ Certamente, a função guerreira de Horemheb era importante, mas as que ele preferiu enfatizar eram ligadas à esfera administrativa do poder.

Na XVIII dinastia, os militares ganharam importância e passaram também a exercer cargos administrativos⁴⁴⁶, e a argumentação que afirma a militarização da função faraônica se assenta também sobre o fato de que, antes de tornarem-se faraós, os herdeiros foram portadores do título de Grande Chefe do Exército (*imy-r mš' wr*). Tal título, ostentado por Horemheb, dificilmente teria no contexto dele o caráter de direito ao trono, mas depois de sua ascensão, ele passa a ser incorporado pelos filhos mais velhos dos faraós, possíveis sucessores reais⁴⁴⁷. Schulman descreve que frequentemente, mas nem sempre, essa função era desempenhada por um príncipe herdeiro⁴⁴⁸.

⁴⁴³ SPALINGER, Anthony J. *War in Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.p 172.

⁴⁴⁴ MCDERMOTT, Bridget. *Warfare in Ancient Egypt*. Thrupp, Stroud: Sutton Publishing, 2004, p 96.

⁴⁴⁵ KAWAI, Nozomu. Ay Versus Horemheb: The Political Situation in the Late Eighteenth Dynasty Revisited. *Journal of Egyptian History* (Brill). V.3, Nº 2, 2010. p 280.

⁴⁴⁶ HUSSON, Geneviève; VALBELLE, Dominique. *Instituciones de Egipto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.p 178.

⁴⁴⁷ BOOTH, Charlotte. *Horemheb: The forgotten pharaoh*. Amberley Publishing, 2013. P 173.

⁴⁴⁸ SCHULMAN, Alan Richard. *Military Rank, Title, and Organization in the Egyptian New Kingdom*. Berlin: Bruno Hessling Verlag, 1964.p 44.

Alguns autores apontam que a trajetória começaria como militar, seguido de altos cargos administrativos, depois sucessor designado e então faraó.⁴⁴⁹

Mas a ideia de que a assimilação de um título é suficiente para afirmar a “militarização” de uma função que já era ideologicamente militarizada desde suas origens é passível de questionamento. Assim como não há relutância com o levantamento e análise de hipóteses, em alguns pontos desta pesquisa é preciso repensar interpretações já consolidadas, para que elas não sejam simplesmente reproduzidas sem que passem por um novo crivo problematizador.

Talvez a ascensão de Horemheb possa até ter inflado o status dos grupos militares, e é provável que ele tenha utilizado critérios para a escolha de seus sucessores adquiridos com sua experiência de vida como servidor real. Mas suas fontes apresentam um aspecto tão militarizado quanto as de seus antecessores, visto que a importância das vitórias conduzidas pelo rei foi reforçada durante o Reino Novo, o período em que as conquistas egípcias atingiram maior expansão. Apesar de sua notoriedade pré-real como guerreiro, a quantidade de fontes que relatam conquistas militares de Horemheb chega a ser menor do que de outros faraós precedentes como Thutmés III ou Amenhotep II, talvez isso se deva ao fato que, segundo alguns autores, ele não tenha tido muito tempo de fazer campanhas militares, ocupado com a reestruturação interna do Egito, provavelmente ele tenha feito uma incursão de inspeção ao Kush e uma expedição comercial ao Punt.⁴⁵⁰ Darnell e Manassa indicam que Horemheb pode ter representado algumas de suas vitórias como comandante do exército como se fossem ocorridas em seu período como faraó:

Não existe nenhuma evidência certa sobre alguma campanha lutada por Horemheb como faraó, e blocos do seu templo mortuário em Tebas e um pequeno templo escavado em rocha em Gebel Silsila demonstram seu desejo de tomar o crédito de

⁴⁴⁹ SHIRLEY, J. J. Crisis and Restructuring of the State: From the Second Intermediate Period to the Advent of the Ramesses. In: GARCÍA, Juan Carlos Moreno (ed.) *Ancient Egyptian Administration*. Leiden, Boston: Brill, 2013. P 606.

⁴⁵⁰ HAYES, William C. *The Scepter of Egypt: a background for the study of the Egyptian antiquities in The Metropolitan Museum of Art. Part II: The Hyksos period and the New Kingdom (1675 -1080 B.C.)*. New York: Plantin Press, 1990.p 309.

suas atividades militares como general reformulando-as como vitórias atingidas enquanto rei.⁴⁵¹

Dentre as fontes que exaltam a habilidade militar de Horemheb ao estilo icônico da monarquia egípcia, as inscrições do templo de Gebel Silsila são um dos melhores exemplos: “O bom deus retornou, tendo triunfado sobre os grandes de todas as terras estrangeiras, o seu arco na mão como o Senhor de Tebas. O rei vitorioso e potente conquistou os chefes de Kush...”⁴⁵². Em uma representação da parede deste templo, Horemheb aparece carregado por seus soldados junto a prisioneiros núbios, talvez numa tentativa de reforçar a demonstração do poder egípcio sobre a Núbia que, como apontam Darnell e Manassa, pode ter um foco simbólico, já que Gebel Silsila se localiza próximo à fronteira e faria parte de rotas entre Núbia e Egito⁴⁵³.

Para além, durante seu reinado aparentemente não foram introduzidas novidades que elevassem esse aspecto como uma nova característica do poder real. É provável que essa tendência de enfatizar ainda mais o caráter guerreiro do faraó tenha se originado da necessidade de organização de um exército para expulsão dos hicsos, e prosseguido durante o início do Reino Novo, dessa forma, apenas apresentando uma continuidade até a ascensão de Horemheb e perdurando pelos governos da dinastia sucessora.

Partindo da compreensão de que a função do faraó já era tradicionalmente militarizada, talvez a novidade que os egiptólogos tenham percebido é que Horemheb traz esse elemento para o plano concreto: ao contrário de seus antecessores da XVIII dinastia que, fossem ou não detentores de campanhas vitoriosas e talentos bélicos, eram retratados como grandes guerreiros porque isso era um imperativo do exercício do poder; Horemheb primeiramente consolida sua carreira servindo o faraó para depois tornar-se rei, assim como o sucessor designado por ele, Ramsés I.

Horemheb, ao ser alçado ao trono, aplica na arte e nas fórmulas textuais bases culturais comuns ao aparato faraônico de identidade e

⁴⁵¹ DARNELL, John Coleman; MANASSA, Colleen. *Tutankhamun's Armies: Battle and Conquest during Ancient Egypt's Late 18th Dynasty*. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, 2007. p 57.

⁴⁵² MOSCHETTI, Elio. *Horemheb. Talento, Fortuna e Saggezza di un re*. Torino: Ananke, 2001. p 113.

⁴⁵³ DARNELL, J.; MANASSA, C. *Op cit.* p 124.

legitimidade que vigoravam antes da reforma de Akhenaton, logo, pelo menos ao que concerne às suas representações iconográficas, elas não destoam completamente daquelas perpetradas pelos faraós antecedentes, por exemplo, a representação de Horemheb como líder guerreiro massacrando os inimigos é apenas uma apropriação de um dos ícones identitários da realeza egípcia, tradicionalmente utilizado por muitos soberanos, que, segundo Sheihk 'Ibada al-Nubi⁴⁵⁴ tem uma origem que remonta ao período protodinástico, mas a exibição da belicosidade seria um veículo ideológico, não um traço da realidade egípcia, que não legou grandes exaltações da virtude do militar como tal, à diferença de outras sociedades.⁴⁵⁵ Para alguns autores, a guerra era decidida a partir da minoria governante e daqueles diretamente envolvidos, como os soldados: "[...] na imensa maioria dos casos, o fato de o Egito estar realizando grandes campanhas militares na Síria-Palestina e na Núbia não interferia de forma perceptível e direta, no curto prazo, no dia-a-dia ou nas preocupações das pessoas comuns, [...]"⁴⁵⁶

Existem outras imagens em que Horemheb aparece no cotidiano dos campos de batalha junto a soldados e encarregados dos afazeres bélicos, (Figura 9) elas já foram mencionadas anteriormente, pois são procedentes de sua tumba menfita, ou seja, de quando ele ainda era um servidor real, aparentemente sem pretensões – ao menos grafadas ou expressas de outra maneira possível de ser interpretada – de tornar-se faraó.

Portanto, estes monumentos em que Horemheb aparece convivendo em ambiente de campanha são anteriores a sua coroação, e foram acrescidos do símbolo real posteriormente. Pensando nisso, pode-se dizer que é mais provável que o fato de ter se tornado rei causou modificações às fontes já produzidas sobre seu passado do que a afirmação do contrário, de que a experiência militar precedente reverberou em seu novo presente como faraó.

⁴⁵⁴ AL-NUBI, Sheihk 'Ibada. O Soldado. In: DONADONI, Sergio (org.) *O Homem Egípcio*. Lisboa: Editorial Presença. 1994, p 135.

⁴⁵⁵ *Idem*.

⁴⁵⁶ CARDOSO, Ciro Flamarion. Guerra, economia e sociedade no Egito do Reino Novo (séculos XVI-XI a.C.). FUNARI, Pedro Paulo A.; CARVALHO, Margarida Maria; CARLAN, Claudio Umpierre; SILVA, Érica Cristhyane Moraes da (Orgs.). *História Militar do Mundo Antigo: guerras e identidades*. São Paulo: Annablume; Fapesp; Campinas:Unicamp, 2012. P 17.



Figura 9: Relevô da tumba menfita de Horemheb, que retrata o cotidiano do acampamento militar. Imagem disponível no site do Museu de Bologna, onde se encontra a peça: <http://www.museibologna.it/archeologicoen/percorsi/66287/id/75337/oggetto/75338/> Acesso em 25/05/15.

Sobre a relação da identidade e da modelagem da memória, Paul Ricoeur alerta que:

Também era o nível em que a problemática da memória cruzava a da identidade a ponto de com ela se confundir, como em Locke: tudo o que constitui a fragilidade da identidade se revela assim oportunidade de manipulação da memória, principalmente por via ideológica.⁴⁵⁷

Essa aparente naturalidade concernente à preservação de seu passado pode se atrelar à carga mágica daquilo que está grafado, que confunde presente, passado e futuro, e dessa forma fazendo com que a representação perdure, mas também conferindo a ela existência em relação ao passado, como se aquele Horemheb dos relevos da tumba menfita já estivesse anteriormente destinado a ser faraó, o que se liga ideologicamente à narrativa do Texto de Coroação.

Apesar da ligação prévia de Horemheb com os feitos militares, durante seu governo ele concentrou maiores esforços no controle da situação interna do Egito do que na conquista de novos territórios. Pelas medidas que tomou, pode-se dizer que ele se incumbiu da missão de cultivar a ordem no Egito, o que será retomado na última parte deste capítulo.

⁴⁵⁷ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alain François [et al.]. - Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007. P 455.

A partir disso, é possível interpretar também que a militarização não foi uma inovação que se originou da construção identitária faraônica específica de Horemheb, visto que desde o princípio do Reino Novo, no qual o Egito alcançou um grande domínio territorial, o rei já era representado como chefe militar vitorioso sobre os inimigos, realçando uma tradição já vinculada ao desempenho da figura real. É presumível que o fato dele já possuir uma carreira sólida antes de se tornar faraó tenha conferido certa credibilidade a essa característica desejada ao exercício do governo, mas é preciso lembrar-se que ele também foi o funcionário civil de cargo mais alto, e sabia lidar com os mecanismos governamentais.⁴⁵⁸

Mais do que isso, talvez seja o conhecimento prévio dessa parte da biografia de Horemheb a ferramenta que tenha desencadeado a interpretação sobre a militarização. Se porventura não existissem fontes sobre ele antes de sua coroação e apenas sua documentação como faraó tivesse sobrevivido ao tempo, talvez os egiptólogos não tivessem chegado à mesma conclusão sobre seu pioneirismo na militarização faraônica.

Esta é uma questão que pode ser repensada, para evitar que se busquem cronologicamente explicações para um fim já definido, como se a experiência de Horemheb como militar o tivesse levado à ascensão ao trono.

É preciso esquivar-se da ilusão de que todo o passado do personagem deva se explicar a partir de seu grande feito, procurando já as origens e motivações daquilo que só acontece muito tempo depois em sua trajetória. Ora, é fácil procurar no passado essas raízes, depois que já se sabe que tipo de fruto elas geraram. É esse tipo de inversão interpretativa do tempo que dificulta a visão a partir de outras perspectivas, por exemplo, no próprio Texto de Coroação a relação desse faraó com seu passado militar passa a receber menos atenção em prol de meios legitimadores mais tradicionais, especialmente ligados ao esforço de restauração político-religiosa com o qual Horemheb estava envolvido desde sua participação no governo de Tutankhamon, também como um mantenedor *da maat*. Talvez por isso, os títulos que dizem respeito à sua atuação como um administrador do Egito são

⁴⁵⁸ SPALINGER, Anthony J. *War in Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. P 174.

mais pronunciados em detrimento de suas titulaturas como chefe dos guerreiros.

Outra questão importante a se colocar quanto a sua diferenciação do passado militar é o seu Edito, no qual são previstas punições contra corrupção entre diversas camadas fiscais do Egito, inclusive entre os militares, sendo assim, se houve uma militarização da figura do faraó durante o período de Horemheb, ela não reverberou em aparentes prerrogativas no trato a esse grupo, e segundo Hari, o Edito teria uma declarada intenção de incutir disciplina às tropas a partir das novas regras de conduta, que, se quebradas poderiam resultar em punições como exílio, castigos, entre outros.⁴⁵⁹ Além disso, Horemheb implantou a medida de divisão das forças do exército em duas frentes, a do norte e a do sul, cada uma com seu respectivo comandante, estratégia que, de acordo com Booth, visava limitar o poder de cada um dos encarregados e tornar mais fácil o controle por parte do rei.⁴⁶⁰

Certamente a função guerreira de um faraó era muito importante, e há muito já fazia parte de seu conjunto de obrigações e representações, no entanto, não garantia sua legitimação apenas por essa via. Quanto a Horemheb, sua identidade militar anterior à ascensão ao trono não é o mais importante traço de seu passado a ser enfatizado nas fontes, e a argumentação que o justifica no poder começa com a exaltação do auxílio que ele prestava ao governante na administração do Egito e de sua competência como funcionário, a ponto de ter sido reconhecido e escolhido pelos próprios deuses para ser coroado rei.

A construção de sua identidade como faraó perpassa a apropriação das características tradicionais de um soberano, sendo uma das mais relevantes a proximidade com os deuses. É possível que a concepção de uma narrativa em que Horemheb se mostrava como o eleito divino fosse um apelo à confiança dos egípcios depois do que ele talvez julgasse ter sido um período de caos devido à experiência amarniana de um passado muito recente.

⁴⁵⁹ HARI, R. *Horemheb et la reine Moutnedjemet, ou la fin d'une dynastie*. Genève: Editions de Belles-Lettres, 1964.p 96.

⁴⁶⁰ BOOTH, Charlotte. *Horemheb: The forgotten pharaoh*. Amberley Publishing, 2013.p 121.

3.2 Um faraó em construção: uma relação entre a gênese identitária e a destruição do passado

Retomando o ponto que finaliza a subdivisão anterior deste capítulo, almeja-se a partir desta parte da pesquisa travar uma possível relação entre a obliteração da memória amarniana, a apropriação da identidade real por Horemheb e a criação de seu discurso de escolhido divino. É fundamental ter em mente que a tradição das lembranças não está ligada apenas à conservação, mas também à destruição e ao esquecimento.⁴⁶¹

Analisando ainda o Texto de Coroação, a intenção deste faraó poderia ser interpretada como a exposição de que a entronização de um novo rei que conduzisse a restauração da ordem no Egito levou ao fato de que os próprios deuses apontassem seu escolhido para tornar-se soberano. Levando em conta o desmonte promovido por Horemheb da materialidade da memória do episódio amarniano, pode ser que este faraó, muito mais do que seus antecessores imediatos, tenha interpretado aquele período como caótico, para identificar-se como um triunfador sobre a considerada desordem que precedeu sua ascensão. A prerrogativa do reinado faraônico é baseada no fato de que somente o rei no exercício de sua função poderia fornecer a condição para manter a *maat*⁴⁶². A opção pelo apagamento do período amarniano feita por Horemheb teve motivos que não chegaram a ser expressos de maneira clara, pelo menos nas fontes que sobreviveram, e várias interpretações já tentaram explicar o que teria acarretado essa destruição. Entre as hipóteses, as paixões pessoais: o esquecimento forjado se originaria de rancores passados retaliados por Horemheb após tornar-se faraó. É uma resposta simples, mas não é por isso que deva ser descartada; ela apenas não pode ser comprovada e suscita questões tais como: por que o material funerário e a tumba de Tutankhamon – o faraó que promoveu Horemheb durante seu governo – foram protegidos, mas seus monumentos foram em sua maioria reapropriados, o que, de certa forma,

⁴⁶¹ MASTROGREGORI, Massimo. Historiografia e Tradição das Lembranças. In: MALERBA, Jurandir. (org.). *A História Escrita. Teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006. P 69.

⁴⁶² ASSMANN, Jan. *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München: Verlag C.H. Beck, 2006. P 224.

apagou seu nome da história egípcia? Há também o ponto de vista, mais difundido, de que como a reforma amarniana era um elemento destoante da visão de mundo egípcia, seus traços **deveriam ser** apagados. Jan Assmann afirma que, devido à intensidade do dismantelamento dessa memória, não se trataria apenas de uma obliteração oficial, mas do desejo de esquecimento e da repressão deliberada de uma experiência traumática⁴⁶³, que teria desacreditado o sistema habitual de significados egípcio.⁴⁶⁴ O período amarniano pode ter sido uma alternativa destoante aos olhos contemporâneos, mas teria sido aos egípcios do século XIV a.C? Aparentemente, a modernidade tem tido mais dificuldade de aceitar que essa vivência poderia fazer parte do cotidiano cultural egípcio do que os antigos habitantes de Akhetaton, e concluir que ela deveria obrigatoriamente ser suprimida por ter gerado um trauma coletivo pressupõe que Akhenaton teria imposto seus preceitos à população, e essa pesquisa busca repensar a questão amarniana, como já foi discutido durante os capítulos precedentes. Analisar um processo de obliteração requer a verificação de quem o promove e de quem se beneficia com isso:

No ponto central desse desenvolvimento, ligado a condições históricas determinadas, que explicam o aparecimento, a situação, a duração e o desaparecimento, está a relação de uma sociedade com o passado e, em particular – como fenômeno mais visível – o tratamento dos rastros, dos relatos, das imagens (a condição de sua sobrevivência e desaparecimento). Essa relação resolve-se com eventos que modificam a experiência do passado de um grupo social, que transmitem ou destroem seu valor, seus conteúdos ou sua simples expressão literal, mais ou menos deliberadamente.⁴⁶⁵

Massimo Mastrogregori enfatiza que “a transmissão da lembrança e da imagem do passado é frequentemente ligada ao exercício do poder”⁴⁶⁶, e certamente esta é uma pista para se chegar à autoria da aniquilação da memória amarniana. Neste caso, quando se fala em destruição de uma memória, o alvo de tal processo é a materialidade que representa determinado

⁴⁶³ ASSMAN, Jan. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. Translated by Andrew Jenkins. New York: Metropolitan Books, 2002. P 222.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p 226.

⁴⁶⁵ MASTROGREGORI, Massimo. Historiografia e Tradição das Lembranças. In: MALERBA, Jurandir. (org.). *A História Escrita. Teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006. P 68-69.

⁴⁶⁶ *Ibidem*. P 72.

passado, pois, já que o acesso às subjetividades pessoais não é tão facilitado, é importante que o episódio que se deseja apagar não carregue a capacidade de se perpetuar no tempo, especialmente na perspectiva egípcia, na qual mesmo algo que faz parte do passado existe no presente.⁴⁶⁷ Sendo assim, o período de Amarna foi efetivamente anulado por meio do apagamento dos vestígios de seus trabalhos e da reescrita da história.⁴⁶⁸

Sabe-se que o primeiro responsável pela concreta destruição dos monumentos amarnianos foi Horemheb, através da descoberta de *talatats* que formavam templos para o Aton, sendo reutilizados como preenchimento dos pilones deste faraó em Karnak.⁴⁶⁹ A presença do cartucho de Horemheb entre esses *talatats* talvez tenha se dado por uma distração do escultor,⁴⁷⁰ como propõe Moschetti, mas o fato é que auxiliaram a vincular sua imagem a de supressor de Amarna. Alguns autores apontam que ele pode ter sido também o idealizador da profanação da tumba real de Akhenaton.⁴⁷¹ Se Horemheb pode ser creditado pelo início do desmantelamento da reforma amarniana, que vantagens esse ato teria para a população? Suas estátuas em posição de escriba já citadas anteriormente mencionam o Aton junto a outros deuses, e possivelmente datam do reinado de Tutankhamon. Dodson relata a existência de algumas evidências – como objetos com o cartucho de Horemheb- que indicariam que ainda havia culto ao Aton em Akhetaton antes da destruição de seus edifícios, porém, é difícil tecer conclusões sobre a adoração desta divindade depois disso, ao contrário de Akhenaton, cuja memória foi apagada intencionalmente.⁴⁷² O que se pode notar, então, é a perseguição ao legado de Akhenaton, que não é o mesmo que afirmar que isso tenha se estendido ao deus Aton.

⁴⁶⁷ GALÁN, José M. El paso del tiempo y el recuerdo del pasado en el antiguo Egipto. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Vol 59, n 1. 2004. P 48.

⁴⁶⁸ ASSMAN, Jan. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. Translated by Andrew Jenkins. New York: Metropolitan Books, 2002.p 226.

⁴⁶⁹ HAYES, William C. *The Scepter of Egypt: a background for the study of the Egyptian antiquities in The Metropolitan Museum of Art*. Part II: The Hyksos period and the New Kingdom (1675 -1080 B.C.) New York: Plantin Press, 1990. P 309.

⁴⁷⁰ MOSCHETTI, Elio. Horemheb. *Talento, Fortuna e Saggezza di un re*. Torino: Ananke, 2001. P 90.

⁴⁷¹ DAVID, Rosalie and Antony E. *A Biographical Dictionary of Ancient Egypt*. London: Seaby, 2003. P 55.

⁴⁷² DODSON, Aidan. *Amarna Sunset: Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb, and the Egyptian Counter-Reformation*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2009. P 123.

Como o ataque à memória se dava na esfera da atuação faraônica de Akhenaton, esta subdivisão do último capítulo se dedica à proposição de uma relação entre a obliteração dos elementos do episódio amarniano e a construção identitária de Horemheb. A ascensão deste faraó no já detalhado contexto de ausência de vinculação firme à família real demandava a composição de uma nova identidade assumida junto à coroa. No entanto, a identidade faraônica já era uma composição amalgamada por anos de uma experiência real consolidada, à qual Horemheb deveria ligar-se. Wendrich aponta que a identidade é mais do que apenas traços individuais, ela é dependente do contexto e socialmente definida através das interações como relações familiares, status social, uma história compartilhada, localização geográfica, entre outros fatores que permitem que uma identidade seja internalizada ou imposta a um grupo ou pessoa.⁴⁷³ Dessa forma, o quesito no qual Akhenaton podia ser classificado como diferente estava mais relacionado à adequação a tal modelo de governante que ele por algumas vezes renunciou, e não à noção de que ele teria sido o causador de um trauma religioso entre os egípcios.

O apagamento da memória amarniana se dá especialmente na esfera do poder, que obviamente se mistura a outras vicissitudes no Egito, mas ainda assim geraria como beneficiário aquele que, alçado ao trono, precisa se amparar na segurança da imagem de continuidade real com a qual Akhenaton contrasta: o recém-coroadado faraó Horemheb.

Talvez durante o reinado de Horemheb, esta obliteração tenha tido um caráter pronunciadamente político, mas a herança desse esquecimento forjado passa a seus sucessores como um verdadeiro repúdio a Akhenaton. Segundo Hari, a depreciação ao período amarniano é proveniente dos governos de Sety I e Ramsés II⁴⁷⁴, e alguns autores creditam a estes faraós posteriores a fase mais intensiva da destruição dos resquícios de Akhenaton.⁴⁷⁵ Porém, ainda que tenha se arrastado pela XIX dinastia, este processo parece ser uma

⁴⁷³ WENDRICH, Willeke. Identity and Personhood. In: WENDRICH, Willeke (Ed.) *Egyptian Archaeology*. Blackwell Publishing Ltd, 2010. P 200.

⁴⁷⁴ HARI, R. *Horemheb et la reine Moutnedjemet, ou la fin d'une dynastie*. Genève: Editions de Belles-Lettres, 1964.p 125.

⁴⁷⁵ DAVID, Rosalie and Antony E. *A Biographical Dictionary of Ancient Egypt*. London: Seaby, 2003. p 55.

consequência da política de manejo da memória vinda do governo de Horemheb, e, quer tenha se realizado de maneira hostil ou quer tenha tido uma causa voltada à continuidade da identidade faraônica, o que é certo é que durante o reinado de Horemheb este apagamento começou a se efetivar de forma arquitetada, prosseguindo, em tom de repúdio, pelos governos sucessores.

Entre as muitas maneiras utilizadas para apagar a memória da vivência em Akhetaton, não se sobressai apenas a destruição concreta dos edifícios e templos da cidade, mas também a omissão proposital e ideológica do período de governo de Akhenaton. Essa supressão pode ter se dado tanto no período do próprio Horemheb, como já havia feito Tutankhamon, ao tentar vincular-se como descendente de Amenhotep III, quanto no de seus sucessores, com as listas reais que omitem Akhenaton e os reis mais próximos a ele. Essas listas já foram abordadas anteriormente e serão revistas neste capítulo. Por enquanto, a análise se volta a um texto provavelmente produzido ainda no governo de Horemheb. Além das fontes posteriores que suprimem o nome de Akhenaton, autores como Hari e Dodson relatam a existência de uma inscrição conhecida como Texto de Restauração, que estaria localizada em Deir el Bahari, em uma das colunas⁴⁷⁶ do templo de Hatshepsut, do qual apropriou-se seu sucessor Thotmés III após a morte da rainha-faraó. Esta fonte pode ser interpretada como uma tentativa de ligação aos antecessores da XVIII dinastia, saltando a geração responsável pela reforma amarniana.

A inscrição está muito fragmentada e sobraram apenas algumas linhas, nas quais, utilizando seus prenomes, Horemheb refere-se a Thotmés III como “pai de seus pais”:

[...] rei do Alto e Baixo Egito Menkheperra [...] que fez para ele seu filho, seu amado [...] Djeserkheperura Setepenra heqa *maat*, renovando novamente seus monumentos para seu pai Amon [...] o pai de seus pais, o rei do Alto e Baixo Egito, Menkheperra.⁴⁷⁷

⁴⁷⁶ HARI, R. *Horemheb et la reine Moutnedjemet, ou la fin d'une dynastie*. Genève: Editions de Belles-Lettres, 1964.p 393.

⁴⁷⁷ Tradução com base em Hari, *Op cit.*p 393 e Texto 836 de HELCK, Wolfgang. *Urkunden der 18.dynastie: Übersetzung zu den Heften 17-22*. Berlin: Akademie Verlag, 1961.p 413.

Tal nomenclatura é dúbia, já que remete a diferentes interpretações: ou a tentativa de uma vinculação familiar legítima que encobrisse cronologicamente o episódio amarniano, ou a deferência religiosa aos faraós anteriores, pois, como todo faraó é um deus, e ao mesmo tempo filho dos deuses, possivelmente os faraós antecedentes poderiam ser vistos como “pais” de seus sucessores. Dodson explica que, se a fonte indica um apelo ao sangue real ou apenas uma visão de unidade da sucessão monárquica é de conclusão incerta.⁴⁷⁸ Helck⁴⁷⁹ a classifica como o endosso a um trabalho de restauração do templo de Thotmés III, já Hari⁴⁸⁰ analisa o texto como uma intenção retórica de ligação indireta à família real da XVIII dinastia. Os trabalhos de restauro de monumentos de antecessores eram comuns entre os faraós, esta inscrição pode ter demarcado um deles, porém, é interessante como Horemheb parece querer ligar-se neste discurso à herança faraônica de Thotmés III e ao mesmo tempo ao esforço de renovação dos templos em honra aos deuses, o que é adequado à ideia de restauração da ordem.

Além disso, a fonte denota que Horemheb suprimiu os anos de governo dos faraós precedentes, o que também é indicado pela reapropriação dos monumentos de seus antecessores diretos Ay e Tutankhamon, como se tanto o período de governo quanto as fontes produzidas por esses faraós sempre tivessem feito parte de seu próprio tempo no poder. Fontes posteriores creditaram ao reinado de Horemheb mais de 50 anos, o que só seria possível pela soma de seu próprio período com o de Ay, Tutankhamon e Akhenaton. Na verdade, a duração do reinado de Horemheb é ainda um pouco controversa, apresentando divergências entre os pesquisadores. Convencionou-se atribuir a esse período a contagem de aproximadamente 27 anos, porém, não há muitos registros que permitam o apuramento dos anos finais de Horemheb, e o número de anos de seu governo já é uma incógnita desde a separação dinástica de Maneton, as cópias de sua obra creditam a esse faraó apenas 4 anos no poder, talvez numa troca com a duração do reinado Ay. Na transcrição

⁴⁷⁸ DODSON, Aidan. *Amarna Sunset: Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb, and the Egyptian Counter-Reformation*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2009.p 109.

⁴⁷⁹ HELCK, Wolfgang. *Urkunden der 18.dynastie: Übersetzung zu den Heften 17-22*. Berlin: Akademie Verlag, 1961. P 413.

⁴⁸⁰ HARI, R. *Horemheb et la reine Moutnedjemet, ou la fin d'une dynastie*. Genève: Editions de Belles-Lettres, 1964.p 393.

de Josefo – *Contra Apion* – o nome de Horemheb apresenta a grafia ‘Harmais’ e lhe são atribuídos apenas 4 anos e 1 mês de governo, assim como na cópia de Teófilo, em *Contra Autólico II*.⁴⁸¹ Schneider considera que os 4 anos e 1 mês poderiam ter sido confundidos com 14 anos e 1 mês, apenas pela desatenção com um numeral.⁴⁸²

Os 27 ou 28 anos majoritariamente atribuídos a Horemheb pela egiptologia se baseiam em um grafite no templo de Medinet Habu e em sincronismos com listas de reis do Oriente Próximo, já que as últimas fontes mais conhecidas de seu governo constam com uma datação apenas da metade desses anos.⁴⁸³ Van Dijk apresenta evidências em fragmentos de rótulos de ânforas de vinho que atestam o ano 14 do reinado de Horemheb⁴⁸⁴, sendo esta uma das últimas datações conhecidas.

Embora esta temporalidade ainda seja objeto de divergências, certamente Horemheb não atingiu os 59 anos de reinado como propõe algumas fontes da XIX dinastia, que serão retomadas posteriormente a partir da análise do legado da obliteração da memória deixado por Horemheb.

Alguns autores responsabilizam a dinastia seguinte até mesmo pelo apagamento de fontes dos antecessores deste soberano, como a depredação da tumba de Ay.⁴⁸⁵ No entanto, Wilkinson atribui esta violação como obra do governo de Horemheb, que se alia à intenção de esquecimento da memória amarniana, riscando na decoração tumular de Ay seu nome e sua imagem⁴⁸⁶. (Figura 10).

Não apenas sobre Ay recaiu a ação do esquecimento, mas também sobre outros personagens ligados ao governo dele como o já citado Nakhtmin, que teve sua tumba e material funerários violados.⁴⁸⁷ Kawai expõe que mesmo

⁴⁸¹ MANETÓN. *Historia de Egipto*. FERNÁNDEZ, Juan Jiménez; SERRANO, Alejandro Jiménez (Edición). Madrid: Ediciones Akal, 2008.p 118 e 121.

⁴⁸² SCHNEIDER, Thomas. Contributions To The Chronology Of The New Kingdom And The Third Intermediate Period. In: *Ägypten & Levante, Egypt & the Levant* 20 (2010). P 394.

⁴⁸³ VAN DIJK, Jacobus. New Evidence on the Length of the Reign of Horemheb. *Journal of the American Research Center in Egypt*. Vol. 44. 2008.p 193.

⁴⁸⁴ *Ibidem*. p 195 - 197.

⁴⁸⁵ BOOTH, Charlotte. *Horemheb: The forgotten pharaoh*. Amberley Publishing, 2013.p 99.

⁴⁸⁶ WILKINSON, Richard H. Controlled Damage: The Mechanics and Micro-History of the *Damnatio Memoriae* Carried Out in KV-23, the Tomb of Ay. *Journal of Egyptian History*, V.4, N.1, 2011,p 130.

⁴⁸⁷ KAWAI, Nozomu. Ay Versus Horemheb: The Political Situation in the Late Eighteenth Dynasty Revisited. *Journal of Egyptian History* (Brill). V.3, Nº 2, 2010,p 288.

Ankhsenamon pode ter sido vítima de tal perseguição, devido ao completo apagamento do que o autor julga ser sua imagem na Estela da Restauração ao invés de uma mera substituição pela figura de Mutnodjmet.⁴⁸⁸ Como as fontes de outros funcionários quase tão importantes como Nakhtmin não sofreram nenhuma destruição, como é o caso de Nay⁴⁸⁹, também promovido durante o reinado de Ay, isso corrobora a interpretação de Kawai sobre uma hostilidade entre Ay e Horemheb, que se estendeu àquele que foi designado como sucessor do primeiro: o oficial Nakhtmin.



Figura 10: Decoração da tumba de Ay no Vale dos Reis (WV 23), com seu rosto e seus cartuchos reais apagados. Imagem disponível em: <http://www.thebanmappingproject.com/database/image.asp?ID=14140>
Acesso em 25/05/15.

⁴⁸⁸ KAWAI, Nozomu. Ay Versus Horemheb: The Political Situation in the Late Eighteenth Dynasty Revisited. *Journal of Egyptian History* (Brill). V.3, Nº 2, 2010,p 288.

⁴⁸⁹ SHIRLEY, J J. Crisis and Restructuring of the State: From the Second Intermediate Period to the Advent of the Ramesses. In: GARCÍA, Juan Carlos Moreno (ed.) *Ancient Egyptian Administration*. Leiden,Boston: Brill, 2013,p 604.

Quanto aos monumentos de Ay, embora alguns tenham sido cinzelados, outros foram reapropriados por Horemheb, como o templo funerário na margem oeste do Nilo, próximo a Medinet Habu, que por sua vez já tinha sido tomado de Tutankhamon por Ay.⁴⁹⁰



Figura 11: Horemheb junto ao deus Amon. Foto da autora.

É essencial ressaltar que, quando se aponta a reapropriação de monumentos por Horemheb, ela só acontece quando as estátuas, relevos ou inscrições de seus antecessores são adequados à reutilização do estilo artístico anterior à reforma amarniana, retratando o faraó na presença dos deuses do panteão egípcio tradicional, como a escultura ao lado do deus Amon, onde ele substituiu o nome de Tutankhamon pelo seu. (Figura 11.)

É pouco provável que ele tenha se apoderado de algum monumento de Akhenaton, pois boa

parte dos relevos deste faraó que foram alvo da supressão posterior está cinzelada

Com a queda de Akhenaton, o templo foi completamente destruído. Nem um único bloco de pedra permaneceu *in situ*: colunas e estátuas foram destruídas, e até mesmo as peças foram esmagadas. Em muitos lugares, ficou claro que os destruidores foram abaixo do nível do solo para remover a fundação. Uma vez que a destruição estava completa, areia limpa foi trazida para selar o local do templo do resto do mundo. É o único exemplo conhecido do Egito onde um templo

⁴⁹⁰ BOOTH, Charlotte. *Horemheb: The forgotten pharaoh*. Amberley Publishing, 2013.p 95.

foi obliterado com sucesso, deixando apenas evidências arqueológicas de sua existência.⁴⁹¹

Horemheb e seus sucessores não só devastaram os templos amarnianos, mas também reutilizaram seus blocos para preencher seus próprios monumentos, no caso do primeiro, os pilones II, IX e X do templo de Karnak, além de muros laterais de uma avenida processional, nos quais foram utilizados *talatats* do santuário que Akhenaton construiu para Aton no início de seu governo, ainda na fase tebana, naquele mesmo complexo templário.⁴⁹² Devido a um cartucho de Horemheb esquecido pelos trabalhadores da obra, este faraó tinha inadvertidamente colocado sua assinatura na destruição⁴⁹³ a fim de reconstruir algo novo. Ironicamente, a tentativa de Horemheb de esconder esses pedaços da memória de Amarna foi o que a conservou, pois a descoberta do peculiar preenchimento de seus monumentos aumentou o conhecimento contemporâneo sobre este período.

Explicações diretas sobre o motivo que teria levado Horemheb a aniquilar a lembrança do passado amarniano são facilmente encontradas: ora, era necessário excluir aquele período da história egípcia! Contudo, este trabalho partiu de uma proposta que tenta repensar o episódio amarniano sem carregá-lo com o pré-conceito do estigma da decadência, por isso respostas prontas são evitadas, ou pelo menos revisitadas por critérios problematizadores.

Como foi questionado no capítulo anterior, Akhetaton já havia sido abandonada pelo rei e seu séquito, ela poderia ter simplesmente sido deixada como cidade sede do culto de mais um dos variados deuses egípcios, visto que o Aton era uma divindade pertencente ao panteão politeísta tradicional, e, pelo menos antes da reforma amarniana, não há relatos conhecidos sobre o banimento de algum deus pela sociedade do Reino Novo, pelo contrário, o que se observa com frequência é a incorporação de alguns deuses estrangeiros aos cultos egípcios.

⁴⁹¹ BREWER, Douglas J. *The Archaeology of Ancient Egypt: beyond pharaohs*. New York: Cambridge University Press, 2012. P 169.

⁴⁹² LAUFFRAY, Jean. Les "Talatats" du IX^e Pylône de Karnak et Le *Teny-Menou* (Assemblage et Première Reconstruction d'une Paroi du Temple d'aton dans Le Musée de Louqsor). *Cahiers de Karnak*. V.6. 1980,p 67.

⁴⁹³ REDFORD, Donald B. *Akhenaten: the Heretic King*. Princeton: Princeton University Press, 1987. P 231.

Como já foi pontuado, muitos estudiosos indicaram que durante a reforma de Akhenaton, houve perseguição a alguns deuses, especialmente a Amon. No entanto, se esta repressão às representações das divindades realmente existiu, seguramente ela alcançou proporções muito menores do que a posterior erradicação daquilo que fosse relacionado ao Aton e ao seu mais ilustre adorador:

Muitos templos pertencentes aos reinados dos predecessores de Akhenaton sobreviveram – um sinal interessante por si mesmo. Os sucessores de Akhenaton foram rápidos em demolir seus templos e reutilizar as pedras, não deixando nada em pé. Akhenaton não agiu assim. Ele deixou os templos existentes no lugar, sujeitando-os a ajustes em sua decoração. Até o momento, nenhuma avaliação completa dessa prática tem sido feita, a razão principal é que os resultados seriam amplamente negativos (contradizendo a teoria de que ele se opôs aos templos tradicionais) e, portanto, decepcionante como fonte material para narrativas dramáticas.⁴⁹⁴

Dois motivos poderiam clarificar esse fato; primeiramente, não se pode medir a abrangência do presumido apagamento da palavra “Amon” e “deuses”⁴⁹⁵ dos monumentos egípcios, pois, além de serem muitos e pertencentes a vários faraós que levaram adiante inúmeras construções, esses termos danificados a mando de Akhenaton podem ter sido restaurados pelos governantes posteriores, e, em segundo lugar, a destruição da materialidade amarniana era relativamente mais fácil porque estava em sua maior parte concentrada na cidade de Akhetaton.

Porém, ainda que talvez Horemheb realmente acreditasse que “a memória amarniana deveria ser excluída”, como explicam alguns autores, uma questão merece ser levantada: por que então ele manteria alguns costumes estabelecidos no cotidiano em Akhetaton? Um dos procedimentos comuns nesta cidade era a distribuição de presentes à corte por Akhenaton e a família real, que atiravam os objetos através da chamada Janela da Aparição⁴⁹⁶, já

⁴⁹⁴ KEMP, Barry J. *The city of Akhenaten and Nefertiti: Amarna and its people*. London: Thames & Hudson, 2013.p 27.

⁴⁹⁵ Essas teriam sido as palavras que os agentes da reforma amarniana pretenderam apagar dos monumentos. REDFORD, Donald B. *Akhenaten: the Heretic King*. Princeton: Princeton University Press, 1987.P 176.

⁴⁹⁶ O próprio Ay, em sua tumba amarniana, recebe presentes de Akhenaton e da família real por essa janela.LEPSIUS, C.R. *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*. Band II Mittelägypten mit dem Faiyum (Reimpressão da edição de 1904) Osnabrück: Biblio Verlag, 1970. P 142 – 143.

mencionada anteriormente, sendo um motivo muito recorrente nas tumbas dos cortesãos em Amarna:

Era este, igualmente, o propósito da "Janela das Aparições", também presente em Amarna, um balcão onde o rei e a família real foram representados recompensando aqueles que foram leais aos ideais do faraó. Isto era feito, tal como em Tebas, através do lançamento de jóias e artigos valiosos sobre os súditos, que por sua vez poderiam admirar a família divina. Sabemos que, sob Hoeremheb, tal hábito se manteve.⁴⁹⁷

A tumba de Neferhotep (TT 50), um sacerdote do período de Horemheb, mostra esse rei dando presentes a ele⁴⁹⁸, e outras fontes como o Edito dão a entender que a Janela das Aparições também poderia ser usada com outros objetivos:

O propósito da janela parece ser para condecoração cerimonial de ouro e outros objetos preciosos para os indivíduos tidos em alta estima, e de anunciar a promoção de funcionários importantes. A partir de uma fonte (o Edito de Horemheb), parece também que a janela poderia ter sido utilizada para a distribuição regular de provisões. Antropologicamente, a distribuição cerimonial de provisões para altos funcionários serviria para reforçar a sua dependência do rei [...]⁴⁹⁹

Curiosamente, mesmo tentando erradicar as evidências de Akhenaton, esse sistema era o mesmo que ele usava para aprazer seus oficiais⁵⁰⁰, e pode ter sido visto como um mecanismo de controle por Horemheb, já que essa prática foi aprendida e mantida durante seu reinado, e provavelmente possa ser interpretada como uma tática de contentamento dos funcionários reais e da corte, que recebiam esses presentes lançados pelo faraó, ou seja, atitudes faraônicas que apresentavam alguma funcionalidade junto à sociedade foram continuadas e incorporadas à identidade de Horemheb.

Dada esta informação, nota-se que nem tudo que remete ao contexto amarniano foi eliminado do cotidiano egípcio, destarte, é possível ponderar que

⁴⁹⁷ CHAPOT, Gisela. El Amarna: O Horizonte do Disco Solar. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S.; OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e espaço no Antigo Egito*. Niterói-RJ: PPGHistória-UFF, 2011. P 106.

⁴⁹⁸ BOOTH, Charlotte. *Horemheb: The forgotten pharaoh*. Amberley Publishing, 2013.p 150.

⁴⁹⁹ BREWER, Douglas J. *The Archaeology of Ancient Egypt: beyond pharaohs*. New York: Cambridge University Press, 2012. P 178.

⁵⁰⁰ BOOTH, C. *Op cit.* p 150.

havia mais razões para o desmantelamento daquela memória perpetrado por Horemheb. Retomando o fato de que ele não pertencia à família real e não estava previsto que se tornasse faraó, conhecendo suas fontes e analisando a ênfase de sua ligação ao papel de restaurador de *maat*, uma interpretação possível é a de que o extermínio do legado amarniano se relaciona à construção da identidade faraônica de Horemheb, como já introduzido no início desta subdivisão.

Provavelmente, ao ser alçado ao poder, ele deparou-se com a necessidade de concepção de um projeto identitário convenientemente pautado em uma base cultural sólida que regia as obrigações e a representação do que um faraó deveria ser. Como já explanado no primeiro capítulo, esses parâmetros foram em parte alterados pela reforma amarniana, e aparentemente Horemheb reforçou sua identidade apelando à tradição, numa estratégia de alteridade em relação a Akhenaton, cujo reinado representou algo diverso da realeza tradicional. Horemheb compreendia que “a construção da *identidade* ocorre por meio do encontro das diferenças. Portanto, parte-se da *alteridade*, ou seja, do que não se é para se elaborar o que se gostaria de ser.”⁵⁰¹

Essa possibilidade é corroborada pela falta de fontes e de uma reputação que liguem Horemheb ao cotidiano em Akhetaton, ao contrário de seu antecessor Ay, personagem-chave da experiência amarniana devido a sua proximidade com a família real, aos cargos que desempenhava e à quantidade de fontes que o ligavam a Aton, sendo que a versão mais completa do Hino a esse deus é proveniente de sua tumba. Enquanto os faraós imediatamente sucessores a Akhenaton não podiam desvincular-se da imagem dele, sendo que Ay ainda estava muito ligada à família amarniana para considerar o fim dessa influência⁵⁰², Horemheb não possuía identificação fortemente vinculada ao episódio de Amarna e nem mesmo à família real que fundou e habitou aquela cidade.

⁵⁰¹ CARVALHO, Margarida Maria. As Marcas da Política na construção de uma Identidade plural. In: FUNARI, Pedro Paulo A. e SILVA, Maria Aparecida O. (org.) *Política e Identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009. P 9.

⁵⁰² GRIMAL, Nicolas. *História do Antigo Egito*. Tradução de Elza Marques Lisboa de Freitas. Rio de Janeiro: Forense, 2012. P 255.

Se ele realmente era o já mencionado Paatenemheb, a mudança de nomes e a pouca quantidade de fontes sobre este último foram suficientes para não legar provas aos historiadores de que ambos seriam a mesma pessoa, e ainda que novas evidências descobertas no futuro venham a comprovar isso, sua vivência em Akhetaton presumivelmente não teve a mesma proeminência que a presença de Ay alcançou, e provavelmente poderia ter passado despercebida, pois não teve grande projeção na participação dos propósitos amarnianos. Ainda que tenha começado a servir ao faraó em Akhetaton, ele não detinha os mesmos títulos dos quais seria acrescido depois, já no período da retomada das tradições político-religiosas anteriores.

Portanto, pelo que se extrai das fontes de Horemheb enquanto funcionário real, sua autoridade e influência começam a aumentar significativamente durante o reinado de Tutankhamon, com a acumulação de títulos cada vez mais relevantes. Contudo, sua ascensão pessoal como faraó só se dá quando os “resquícios humanos” de Amarna têm fim, isto é, ele só é entronizado quando os últimos personagens ligados à família de Akhenaton – lembrando que Ay casou-se com a filha deste faraó que era a viúva de Tutankhamon – deixam de aparecer nas fontes. Quanto ao já comentado casamento com Mutnodjmet como ligação à família amarniana, ao qual Hari credita a legitimação de Horemheb como rei⁵⁰³, paira uma questão sem resposta: se o casal real Akhenaton e Nefertiti teve seis filhas, por que então Horemheb se casaria com uma irmã desta rainha e não com uma de suas seis filhas que detinham um poder de transmissão do direito de governar muito maior segundo a tradição faraônica? A primogênita, Meritaton, já foi citada anteriormente, pois teria sido a herdeira de Akhenaton; a segunda filha Meketaton, morreu ainda em Akhetaton, e seu funeral foi representado nas paredes da tumba real⁵⁰⁴; a terceira, Ankhsenamon, tornou-se rainha devido ao casamento com Tutankhamon e mais tarde com Ay, mas as outras três filhas mais novas têm um destino desconhecido. Por isso, essa é uma questão difícil

⁵⁰³ HARI, R. *Horemheb et la reine Moutnedjemet, ou la fin d'une dynastie*. Genève: Editions de Belles-Lettres, 1964.p 227, 393, *passim*.

⁵⁰⁴ VAN DIJK, Jacobus .The Death of Meketaten. In: BRAND, Peter J.; COOPER, Louise (eds.). *Causing His Name to Live: Studies in Egyptian Epigraphy and History in Memory of William J. Murnane*. Leiden, Boston: Brill, 2009. P 83.

de responder, dado que após o fim da reforma amarniana elas somem dos registros, mesmo as que desempenharam funções reais, como Ankhseamun, depois de algum tempo durante o reinado de Ay, seu novo esposo, deixa de aparecer nas fontes.

Seja de maneira planejada ou por causas naturais, isso fez com que os estudiosos interpretassem que não havia mais herdeiros pertencentes à XVIII dinastia que pudessem assumir o governo, e esta teria sido a razão que possibilitou a coroação de Horemheb⁵⁰⁵, que permanece sem uma clara elucidação contextual.

A hipótese viabilizada por esta pesquisa de que a destruição da memória amarniana arquitetada por Horemheb faz parte de seu projeto de construção identitária faraônica se baseia em mais um argumento: o da forte ligação entre a arte desenvolvida em Akhetaton e a personificação da figura do faraó.

Já no primeiro capítulo deste trabalho, certas mudanças promovidas pela reforma amarniana são esclarecidas. Uma delas, de forte apelo cultural e mnemônico, é a estética diversificada produzida em Akhetaton, especialmente quanto às representações reais, que apresentam inovações tanto na caracterização das figuras quanto nas cenas em que são retratadas. Para efeito de uma breve lembrança do que foi abordado nesta pesquisa, antes da reforma o faraó é representado como um homem sempre jovial, sem muitos traços físicos pessoais e em manifestações canônicas do corpus da realeza, como a oferenda aos deuses ou o massacre de inimigos. Excetuando a escrita de seus nomes – e lembrando que apenas uma pequena parte da população egípcia sabia ler – e tomando por base apenas as imagens, os reis se confundiam e apresentavam uma fisionomia similar, doutrinada pelo modelo do poder real, cuja visão cíclica do domínio faraônico previa que consecutivamente houvesse um rei para manter a ordem e a harmonia no Egito, numa perspectiva em que a manutenção da instituição real supera em importância a personalidade do indivíduo que ocupa o trono no momento

A arte de Amarna poderia ser interpretada então como uma ruptura com a condução do tempo cíclico que sustentava a perpetuidade do regime

⁵⁰⁵ SPALINGER, Anthony J. *War in Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. P 178.

faraônico. Ao menos no campo estético, Akhenaton passa a se apresentar de uma maneira diferente que o distingue dos outros faraós, o que simultaneamente torna-se uma característica de grande potencial mnemônico e demarca seu governo num período específico, ao contrário das representações reais anteriores, que, sem o complemento textual, dificilmente poderiam ser datadas. A decoração nos templos era destinada aos olhos dos deuses, mas também àqueles que transitavam em suas áreas públicas, e o fato de que apenas um pequeno percentual da população sabia ler não excluía o discernimento de que todos podiam compreender a iconografia.⁵⁰⁶

Em um momento de vinculação identitária, Horemheb tinha que recorrer ao passado e à tradição para desempenhar seu novo papel como faraó. No Egito, convivia-se com o passado, imerso nele, e quando o tempo começava a desfigurar as formas, se empreendiam tarefas de reconstrução.⁵⁰⁷

No entanto, o episódio de Amarna poderia fornecer uma noção de passado linear que quebra o ciclo do “passado-presente” que mascarava e apoiava a alternância da função real, e Akhenaton se destacava em meio aos outros reis como o mais notável e instantaneamente reconhecível faraó⁵⁰⁸, ao menos do ponto de vista iconográfico. Essa ênfase na nova retratação artística poderia ter sido seguida pelos outros faraós, como foi por um tempo por Tutankhamon, mas demarcaria um momento de mudança em que os reis passaram a representar-se de uma maneira que os diferenciava dos antepassados, ou seja, um desvio na tradição que poderia ser visto como prejudicial à harmonia e ordem faraônicas:

Essa continuidade ancestral é talvez a chave de um tempo linear que, a nossos olhos, se revela paradoxal: as sociedades que enfatizam a percepção linear do tempo, como a nossa, costumam privilegiar as transformações, os feitos que introduzem mudanças, de modo que o presente se explica por todas as variações experimentadas no passado. Mas o tempo

⁵⁰⁶ BREWER, Douglas J. *The Archaeology of Ancient Egypt: beyond pharaohs*. New York: Cambridge University Press, 2012. P 162.

⁵⁰⁷ GALÁN, José Manuel. *El imperio egipcio: Inscripciones, Ca. 1550-1300 a.C.* Edición y Traducción. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2002. P 16.

⁵⁰⁸ TYLDESLEY, Joyce. *Nefertiti: Egypt's Sun Queen*. London: Penguin Books, 2005. P 95.

linear egípcio está posto a serviço da continuidade, da permanência, do imutável.⁵⁰⁹

Talvez para Horemheb, ancorar-se no passado faraônico para afirmar sua própria identidade como rei era reconstruir a história daquela aparente continuidade, que entrava em choque com a imagética de Akhenaton. Sendo assim, por não ter uma identidade vinculada à Amarna, Horemheb projeta a sua através da retomada dos padrões vigentes antes do reinado de Akhenaton, e elimina uma série de evidências deixadas por este último faraó, como se as mudanças que ele promoveu nunca tivessem existido.

Para sorte dos historiadores, arqueólogos, egiptólogos e outros profissionais, essa empreitada em prol da destruição não teve sucesso total – ou mirou especificamente em alguns tipos de materiais – e um número considerável de documentos do período amarniano chegou até a contemporaneidade, ainda que alguns deles estejam danificados ou raspados, ainda é possível apreciar e estudar algumas manifestações do que foi produzido em Akhetaton.

Destas fontes históricas, pode-se observar que a documentação escrita não dá conta de expressar toda a diversidade provocada pelo contexto amarniano, sendo que alguns fatores que causam maior impacto são a arte e a própria Akhetaton, uma cidade singular, fundada com o intuito de abrigar formas diferentes de cultuar a divindade e de exercer o poder real. Se o advento da arte amarniana e a mudança de capital não tivessem ocorrido, talvez o reinado de Akhenaton não fosse visto com tanto estranhamento. Estes dois elementos – as manifestações artísticas e a própria cidade – estão entre os mais atacados por Horemheb, possivelmente porque carregavam a materialidade da experiência amarniana.

Na questão do aniquilamento do passado de Amarna, é preciso entrelaçar indivíduo e contexto. A mera explicação de que aquela memória “precisava” ser destruída, não responde satisfatoriamente ao seguinte problema já proposto: a quem servia tal destruição? Neste caso, não se deve negar a individualidade das decisões do personagem em prol da crença de que

⁵⁰⁹ CAMPAGNO, Marcelo. Notas sobre espacio, tiempo y alteridad en el Antiguo Egipto. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S.; OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e espaço no Antigo Egito*. Niterói-RJ: PPGHistória-UFF, 2011. P 40.

toda atitude é condicionada pelo contexto. Certamente os meandros contextuais fazem parte da trajetória das pessoas, mas não se pode deixar de levar em consideração também a situação de indivíduos que ocupavam posições nas quais suas escolhas eram capazes de alterar rumos, o exemplo do faraó é o mais evidente. A vida de Horemheb se passou em um contexto de transformações engendradas pela reforma amarniana, mas o apagamento do reinado de Akhenaton da história do Egito pode ter sido uma questão de escolha, não uma condição praticamente exigida pela conjuntura. De qualquer forma, não se deve submeter as paixões apenas a tramas contextuais, assim como não se pode deixar de ponderar o contexto na análise de determinadas decisões e caminhos, é essencial debruçar-se sobre ambas as perspectivas a fim de evitar a omissão da agência dos sujeitos históricos.

Este pode ser um caso em que uma resolução do personagem em prol da construção de sua própria identidade como faraó sobrepõe ou se mescla a um pretexto exclusivamente contextual. É possível que a condenação da memória amarniana tenha sido uma estratégia empregada por Horemheb a fim de adquirir uma identidade que lhe era alheia até então, delegando àquele período um espectro de caos para que ele pudesse fortalecer sua própria imagem como um faraó que ascendeu num momento de necessidade da restauração da ordem.

3.3 Em busca de *maat*: herança de uma identidade consolidada

Passado algum tempo desde sua coroação, a identidade real de Horemheb parece consolidada a partir dos elementos até agora analisados, como a reapropriação de monumentos, a elaboração de uma narrativa que o eleva como escolhido dos deuses, a execração da memória amarniana e a retomada das tradições político-religiosas anteriores à reforma de Akhenaton. Todas essas medidas integram um plano de construção identitária que exalta a capacidade de Horemheb de atuar como um faraó que cumpre a função real primordial: a manutenção de *maat*.

É possível notar em seu governo o tom de um projeto restaurador, ligando sua identidade a de um mantenedor da ordem no Egito. Embora esta

restauração não se dê apenas pela via religiosa, o culto aos deuses também foi privilegiado em seu governo, uma vez que está intimamente ligado à questão política da legitimidade divina. Para manter a paz com os deuses do tradicional panteão egípcio, Horemheb ofereceu-lhes uma variada obra monumental composta de estátuas, pilones, relevos, entre outros. Isso somado aos outros monumentos já mencionados dos quais ele se reapropriou e à reutilização de partes de templos amarnianos para o preenchimento de suas próprias edificações. Segundo Hari, a própria sala hipostila – uma das construções mais imponentes e chamativas do templo de Karnak – foi idealizada por Horemheb e levada a cabo por Sety I e Ramsés II.⁵¹⁰ O autor enfatiza o comprometimento do reinado de Horemheb com o aspecto construtor:

[...] a atividade essencial de Horemheb como rei foi a restauração do Egito, a renovação dos edifícios, a construção de numerosos outros monumentos, a ordenação da justiça e da administração egípcias – todos trabalhos que implicam uma situação exterior tranquilizante, e uma riqueza nacional que não se explica senão pela reentrada regular de um número de tributos estrangeiros suficientes.⁵¹¹

No entanto, nem todas as medidas que visavam a restauração da ordem estão diretamente relacionadas à monumentalização do poder. Depois de já ter se estabelecido como faraó, Horemheb promulgou um Edito⁵¹², também chamado de Decreto, com o objetivo de combater a corrupção instalada em alguns setores administrativos do Egito, o que pode ser interpretado como parte de um projeto de restaurar a *maat* em todos os níveis da sociedade, para além da religião e das oferendas divinas que cabem apenas ao faraó. No objetivo de manter a ordem, era esperada a participação

⁵¹⁰ HARI, R. *Horemheb et la reine Moutnedjemet, ou la fin d'une dynastie*. Genève: Editions de Belles-Lettres, 1964.p 129.

⁵¹¹ *Ibidem*. p 141.

⁵¹² Esta fonte pode ser encontrada em: KRUCHTEN, Jean-Marie . *Le decret d'Horemheb: traduction, commentaire epigraphique, philologique et institutionnel*. Universite Libre de Bruxelles, Faculte de Philosophie et Lettres 82. Brussels: Universite, 1981; LALOUETTE, Claire. (Traductions et commentaires) *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. Des Pharaons et des hommes*. Mayenne: Éditions Gallimard ,1984. P 81-84; e MURNANE, William J. *Texts from the Amarna Period in Egypt*. MELTZER, Edmund S. (Ed.) Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995 235 – 240. Estes textos também forneceram a base para as traduções livres da fonte que aparecerão no decorrer deste capítulo.

das pessoas comuns em seus cotidianos, o que condiz com o caráter concreto das medidas do Decreto:

Nessa tarefa cósmica, supunha-se que cada pessoa colaborasse com o seu soberano, ao agir com respeito a *maat*, a ordem universal, acatando o poder do rei divino, trabalhando em seu ofício, vivendo ordeiramente, pagando seus impostos e prestando a corveia real (labor compulsório exigido todos os anos por tempo limitado, configurando uma forma de tributo em trabalho cobrado em nome do rei).⁵¹³

O Edito de Horemheb é um dos documentos mais importantes sobre o sistema de leis do Egito, alguns egiptólogos consideram que este rei queria sagrar-se como um grande legislador⁵¹⁴, contudo, a proposta de apresentá-lo nesta pesquisa não se liga a uma análise do potencial jurídico da fonte, extenso trabalho que ocuparia uma infinidade de páginas, mas sim de compreendê-lo como uma manifestação do esforço restaurador de Horemheb, ligando-o a um projeto maior que engloba seu governo e compõe sua identidade como faraó.

Embora o Edito se inicie com a narrativa de que ele teria partido da própria resolução do rei, alguns egiptólogos sugeriram o questionamento sobre a reapropriação desta fonte, como já havia acontecido com outros documentos que Horemheb tomou de seus antecessores, porém, a fraseologia típica e a ausência de sinais de desgaste percebidos pelos tradutores da estela sinalizam que muito provavelmente se trate de um documento oficial de seu governo⁵¹⁵.

Esta fonte foi encontrada em 1882 por Maspero, ao pé do X pilone em Karnak⁵¹⁶. Infelizmente, desde sua descoberta ela já se encontrava em estado fragmentado, o que foi aumentando com o passar do tempo e legou uma fonte extremamente lacunar, mas ainda assim compreensível em seus trechos passíveis de tradução. A estimativa de sua altura original é de cinco metros, tornando-a uma das maiores estelas conhecidas no Egito. Outros fragmentos


⁵¹³ CARDOSO, Ciro Flamarion. Gênero e Androginia em Amarna (século XIV a.C.) In: BAKOS, Margaret Marchiori; SILVEIRA, Eliana Ávila. *Vida, cotidiano e morte: estudos sobre o Oriente Antigo e a Idade Média*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2012. P 63.




⁵¹⁴ VALBELLE, Dominique. *La vita nell'Antico Egitto*. Traduzione di Luisa Salomoni. Milano: Xenia Edizioni. 1995. P 29.

⁵¹⁵ KRUCHTEN, Jean-Marie. *Le decret d'Horemheb: traduction, commentaire epigraphique, philologique et institutionnel*. Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres 82. Brussels: Université, 1981.p 212-213.

⁵¹⁶ *Ibidem*. p 1.

da estela com o Edito foram encontrados em diferentes localidades, numa medida clássica de difusão dos anúncios reais no governo egípcio: o documento original ficava guardado em um arquivo local e várias cópias em materiais duráveis ficavam expostas em diversas localidades.⁵¹⁷ Boa parte das referências a decretos reais é encontrada no contexto templário⁵¹⁸, talvez porque sua divulgação devesse ficar a cargo dos sacerdotes leitores, já que no próprio Edito se denota que ele foi feito para ser ouvido: “[eu fiz tudo isso] para que vocês possam ouvir esses decretos que Minha Majestade fez novamente...”

De acordo com Garry Shaw, uma definição de lei ( *hp*) *hep* no Egito antigo pode ser “aquilo que o rei diz”.⁵¹⁹ Isto condiz com as passagens do Edito de Horemheb, no qual ele aparece ditando as leis diretamente para o escriba, depois de consultar seu coração, uma estrutura frasal típica da ideologia faraônica.⁵²⁰ No Edito há uma ênfase no fato do rei em pessoa ter ditado estas medidas, mas segundo Shaw é possível que essa construção tenha um fim retórico de demonstrar a dedicação faraônica em cuidar do estabelecimento de *maat* no Egito.⁵²¹ O texto alude à *maat* por todo o seu desenvolvimento, Horemheb parece mostrar-se inspirado por ela na produção deste documento. Sua forte relação com esse conceito-divindade corrobora a hipótese de que outros monumentos tenham sido feitos em sua honra, porém, podem ter sofrido a ação do tempo.⁵²²

Os decretos reais costumam fazer parte de um gênero de comunicação denominado (   *wḏ nsw*) *wedj – nesu*, ou seja, “comando do rei”, uma ação autoritária que constitui a base do funcionamento da administração

⁵¹⁷ SHAW, Garry J. *The Pharaoh: life at court and on Campaign*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2012. P 86.

⁵¹⁸ SHAW, Garry J. *Royal Authority in Egypt's Eighteenth Dynasty*. Oxford: BAR International Series, 2008. p 73.

⁵¹⁹ *Idem*.

⁵²⁰ VERNUS, Pascal. The Royal Command (*wḏ-nsw*): A Basic Deed of Executive Power. In: GARCÍA, Juan Carlos Moreno (ed.) *Ancient Egyptian Administration*. Leiden, Boston: Brill, 2013. P 307.

⁵²¹ SHAW, Garry J. *The Pharaoh*. *Op cit.* p 86.

⁵²² TEETER, Emily. *The Presentation of Maat: Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt*. Saline, Michigan: Printed by McNaughton, 1997. p 10.

egípcia.⁵²³ Pascal Vernus explica que a relação entre lei (*hep*) e comando real (*wedj-nesu*) pode ser confundida se for tomada com base em conceitos modernos, que tendem à aplicação de uma compreensão anacrônica. A lei parece delinear o corpus normativo de caráter oral ou escrito de convenções gerais que resultantes do costume e da essência 'legal' envolvida na estrutura dos comandos reais.⁵²⁴ Já o comando real não implica necessariamente uma disposição normativa, pelo menos não de acordo com a atual concepção⁵²⁵. Ele pode ser uma narrativa do faraó sobre suas façanhas, uma carta na qual o soberano dá conselhos políticos a alguns funcionários, ou pode se remeter a um grupo de pessoas ou a todos os habitantes do Egito, como é o caso do Decreto de Horemheb.⁵²⁶

Esta fonte supracitada possui um caráter marcadamente político e social, e não apresenta tantas fórmulas religiosas das quais estão impregnadas outras modalidades de textos faraônicos. É razoável refletir que, se há necessidade da reformulação de algumas leis e punições, provavelmente a sociedade estaria permeada pelas transgressões que o Edito tenta combater.

Porém, esse tipo de informação é mais difícil de garimpar, visto que era do interesse de grupos dominantes suprimir os registros de conflitos, tema já discutido anteriormente neste trabalho, e vinculado ao poder mágico da escrita. Ciro Flamarion Cardoso alerta que:

[...] na modalidade sempre arriscada de raciocínio que parte do silêncio ou insuficiência das fontes para daí inferir a ausência do próprio objeto. É perfeitamente possível que os aspectos de cuja existência duvida estivessem menos institucionalizados que outros e gerassem por isso menos documentação.⁵²⁷

As causas destas contravenções são contestáveis, mas como reporta Cardoso, talvez elas se tratassem de práticas que não foram devidamente

⁵²³ VERNUS, Pascal. The Royal Command (*wedj-nesu*): A Basic Deed of Executive Power. In: GARCÍA, Juan Carlos Moreno (ed.) *Ancient Egyptian Administration*. Leiden, Boston: Brill, 2013. p. 259.

⁵²⁴ *Ibidem*, p. 272.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 259.

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 260.

⁵²⁷ CARDOSO, Ciro Flamarion. Guerra, economia e sociedade no Egito do Reino Novo (séculos XVI-XI a.C.). FUNARI, Pedro Paulo A.; CARVALHO, Margarida Maria; CARLAN, Claudio Umpierre; SILVA, Érica Cristhyane Moraes da (Orgs.). *História Militar do Mundo Antigo: guerras e identidades*. São Paulo: Annablume; Fapesp; Campinas: Unicamp, 2012. P. 25.

documentadas, mas esse não é motivo suficiente para concluir que não teriam existido. Boa parte dos autores atribui ao período amarniano o motivo para a desordem que Horemheb tenta combater em seu Edito. Mesmo aqueles que relacionam a reforma ao âmbito religioso acreditam que ela reverberou em desordem administrativa.⁵²⁸ Alguns expõem que a corrupção burocrática e a desordem que Horemheb se esforçaria em erradicar teriam sido o único legado imediato do período amarniano.⁵²⁹ Essa perspectiva condena o reinado de Akhenaton por todo tipo de transgressão ocorrida posteriormente, mas não se sabe se essas práticas que Horemheb combate teriam origem no período amarniano ou já estariam enraizadas nos atos dos funcionários há mais tempo, e ele apenas identificou esse problema e tentou corrigi-lo, a partir de sua experiência pregressa como servidor real.

O Decreto parece ter o objetivo principal de acabar com a ilegalidade das ações no nível dos oficiais através de severas punições. A fonte está organizada em seções em que cada ‘crime’ é descrito junto à punição prevista, e a maioria deles versa sobre extorsões praticadas por cobradores de impostos, a conivência de inspetores da corte e os abusos dos soldados. As penalidades envolvem restituição, mutilação e até exílio.⁵³⁰ Como as vítimas dessas ilegalidades eram quase sempre a população geral, Horemheb foi visto por alguns egiptólogos quase como um faraó “defensor do povo”⁵³¹, o que é provavelmente um exagero interpretativo, dado que: “Por um lado, a resolução real foi concebida para proteger as pessoas comuns do abuso de poder; por outro lado, defendeu o interesse oficial de coleta de impostos na totalidade e na devida época.”⁵³²

Quanto à importância da construção da imagem de Horemheb como restaurador e mantenedor da justiça no Egito, o Edito também é uma fonte que contribui ideologicamente para a vinculação a essa identidade:

⁵²⁸ BERNABÉ, Alberto e ÁLVAREZ-PEDROSA, Juan Antonio (Ed.) *Historia y Leyes de los Hititas: Textos del Reino Medio y del Imperio Nuevo*. Madrid: Ediciones Akal, 2004. P 179.

⁵²⁹ REDFORD, Donald B. *Akhenaten: the Heretic King*. Princeton: Princeton University Press, 1987.p 223.

⁵³⁰ *Ibidem*. p 224.

⁵³¹ BOOTH, Charlotte. *Horemheb: The forgotten pharaoh*. Amberley Publishing, 2013.p 150.

⁵³² GNIRS. Andrea M. Coping with the Army: The Military and the State in the New Kingdom. In: GARCÍA, Juan Carlos Moreno (ed.) *Ancient Egyptian Administration*. Leiden,Boston: Brill, 2013. P 665.

Eu restaurei a terra inteira []; eu a [percorri]; eu moldei o Alto Egito e fortaleci o Baixo Egito, eu conheço seu interior completamente (porque) eu alcancei seu mais profundo interior. Eu examinei [(e eu escolhi os homens)] discretos, de caráter justo, capazes de sondar os pensamentos, obedecendo as ordens do Palácio e as leis da corte. Eu os nomeei para julgar as Duas Terras para a satisfação de quem está no [Egito,(e) eu os instalei] nas capitais do Alto e do Baixo Egito, cada um vivendo tranquilamente neles, sem exceção. Eu dei-lhes instruções verbais (e eu fiz) das leis [seu] instrumento permanente de trabalho; [(eu os recomendei que se mostrassem)] ativos, ensinei-lhes (também) uma maneira de conduta, guiando-os à justiça.

O próprio rei é descrito ensinando seus funcionários a agir com retidão, o que pode sinalizar a recepção de uma identidade faraônica já bem fortalecida, visto que um decreto dessa natureza, que desagrada e pune setores da sociedade que fazem parte do próprio aparelho do governo, como fiscais, militares, cobradores de impostos e outros funcionários administrativos não poderia ter sido levado adiante por um governante de autoridade enfraquecida e legitimidade instável.

Outra evidência da consolidação de seu status como faraó é a passagem da sucessão de seu reinado. Vários autores defendem que Horemheb teria escolhido seu sucessor, o então vizir Paramessu, que após ser coroado adotou a alcunha de Ramsés I. Como já foi abordado no começo deste capítulo, Paramessu já era um alto funcionário real, desenvolvendo atividades similares às de Horemheb antes de ser coroado faraó, e, portanto, versado tanto em assuntos administrativos quanto militares, sendo que alguns de seus títulos eram de comandante das tropas e emissário real em terras estrangeiras⁵³³.

Infelizmente, não há fontes que esclareçam melhor como se deu essa sucessão, especula-se apenas que Horemheb não tinha descendentes e nem vínculo familiar aparente com Ramsés I. Sabe-se que isso marca a transição entre a XVIII e XIX dinastia – a qual pertencem Sety I e Ramsés II– e o mesmo motivo que alçou Horemheb ao poder, a falta de um herdeiro real, também fez com que ele não pudesse prosseguir sua linhagem no trono egípcio, indicando,

⁵³³ HAYES, William C. *The Scepter of Egypt: a background for the study of the Egyptian antiquities in The Metropolitan Museum of Art. Part II: The Hyksos period and the New Kingdom (1675 -1080 B.C.)* New York: Plantin Press, 1990. P 310.

dessa forma, outro alto funcionário para ocupar o cargo de faraó e dar início à dinastia seguinte.

A maioria das cronologias reais propostas pelos egiptólogos dispõem Horemheb como o último faraó da XVIII dinastia, e Ramsés I como o primeiro da XIX, no entanto, alguns autores indicam que Horemheb pertenceria à XIX dinastia⁵³⁴, e outros defendem esta vinculação baseados no fato de que ele seria não só o fundador, mas também o faraó que propiciou a estabilidade política e econômica que permitiu o apogeu da XIX dinastia⁵³⁵.

O debate da posição dinástica de Horemheb não é de interesse desta pesquisa, primeiramente porque não há evidências que esclareçam melhor essa distinção dinástica entre os próprios egípcios do Reino Novo, sendo que a classificação dos faraós em dinastias é posteriormente feita por Maneton, como já comentado no primeiro capítulo.

Alguns egiptólogos defendem que havia um epíteto cujo significado remetia a uma renovação dinástica, se trataria do título de “repetidor de nascimentos”, e quem porta este título durante a XIX dinastia é Sety I, que:

Realizou um importante programa de construção e restauração de monumentos religiosos em Tebas e Ábidos, e continuou a restauração de Horemheb dentro do Egito, enquanto embarcava também em campanhas militares para reconquistar possessões egípcias no exterior. Seti I assumiu o título adicional de "Repetidor de Nascimentos", que sempre esteve associado aos reis que consideravam a si mesmos inauguradores de uma nova era.⁵³⁶

Como os faraós do começo da XIX dinastia herdaram de Horemheb o apego à tradição da função real, em seu reinado Sety I e Ramsés II desejaram vincular-se à extensa história faraônica, por meio da já citada lista real de Abydos, em que ambos aparecem adorando os faraós antecessores:

Note-se que, no caso de Séty I, a descontinuidade implícita na proclamação de uma era nova foi compensada pelo apelo à legitimidade contínua da monarquia, ao inscrever em seu

⁵³⁴ BREASTED, James Henry *Ancient Records of Egypt. Volume III: The Nineteenth Dynasty*. Chicago: University of Chicago Press, 1906.

⁵³⁵ BOOTH, Charlotte. *Horemheb: The forgotten pharaoh*. Amberley Publishing, 2013.p 173-174.

⁵³⁶ DAVID, A. Rosalie. *Religião e magia no Antigo Egito*. Tradução Angela Machado. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2011. P 372.

templo de Abydos uma lista seletiva dos monarcas passados do Egito; o rei construtor e o seu filho (o futuro Ramsés II) são representados prestando culto aos predecessores.⁵³⁷

Ainda que as dinastias passadas e as famílias reais tivessem mudado ao longo da história egípcia, esses reis caracterizaram a ideia de uma “casa real”, cuja sequência contínua remontaria até os primeiros reis do período dinástico.⁵³⁸

De qualquer forma, aparentemente a indicação de Ramsés I por Horemheb não se deu ao acaso. Menu aponta que essa escolha teve razões políticas bem definidas, pautadas no fato de que Ramsés I, ao contrário de Horemheb, já tinha um filho (Sety I) e um neto (Ramsés II) que poderiam assegurar anos de governo.⁵³⁹ E Sety I, ainda no governo de Horemheb, já era detentor de títulos relacionados à atuação militar quando da indicação de seu pai para tornar-se faraó. Ao escolher Ramsés I, provavelmente Horemheb desejava garantir que as próximas sucessões reais fossem estáveis e tranquilas, adequadas aos desígnios de *maat*.

Alguns autores notam que, aparentemente, os faraós da XIX dinastia aprenderam algo com Horemheb: a obliteração da memória de Amarna. Segundo Aldred, mais de meio século depois do governo de Akhenaton, ele era considerado anátema para os reis da dinastia seguinte, e houve uma continuidade da destruição amarniana.⁵⁴⁰

Além disso, datam deste período fontes que depreciam Akhenaton, como a famosa inscrição de Mose⁵⁴¹ (ou Mes), uma espécie de processo pela herança de algumas terras, que em certo ponto refere-se aos tempos do “inimigo” ou “criminoso” de Akhetaton. Nesta mesma fonte, encontra-se a datação do ano 59 de Horemheb, interpretado por alguns egiptólogos como

⁵³⁷ CARDOSO, Ciro Flamarion. Tempo e espaço no antigo Egito: sua fundamentação mítica sob o Reino Novo. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S.; OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e espaço no Antigo Egito*. Niterói-RJ: PPGHistória-UFF, 2011. P 62.

⁵³⁸ KAMIL, Jill. *The Ancient Egyptians. Life in the Old Kingdom*. Cairo: The American University in Cairo Press. 1996. P 39.

⁵³⁹ MENU, Bernadette. *Ramsés II: Soberano dos soberanos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002. P 37.

⁵⁴⁰ ALDRED, Cyril. El-Amarna. In: JAMES, T.G.H.(ed) *Excavating in Egypt – The Egypt Exploration Society 1882-1982*. University of Chicago Press, 1982.p 89.

⁵⁴¹ Essa fonte pode ser encontrada em MURNANE, William J. *Texts from the Amarna Period in Egypt*. MELTZER, Edmund S. (Ed.) Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995.p 240-241.

produto da soma de seus quatro antecessores aos seus anos de reinado.⁵⁴² Sendo assim, não se sabe se essa supressão partiu de Horemheb ou de seus sucessores.⁵⁴³

Além disso, Sety I também deu prosseguimento à frente ideológica de apagamento da memória amarniana, excluindo em seu templo de Abydos faraós como Akhenaton, Tutankhamon e Ay da lista real:

O "apagar" não tem a ver só com a possibilidade de rever, a transitoriedade, o crescimento, a inserção de verdades parciais em teorias mais articuladas e mais amplas. Apagar também tem a ver com esconder, ocultar, despistar, confundir os vestígios, afastar da verdade, destruir a verdade. Com frequência se pretendeu impedir que as ideias circulem e se afirmem, desejou-se (e se deseja) limitar, fazer calar, direcionar para o silêncio e o olvido.⁵⁴⁴

Durante o reinado de Sety I e Ramsés II, Horemheb foi feito sucessor direto de Amenhotep III, apropriando-se dos anos de governo dos faraós entre os dois, a fim de apagar a lembrança do episódio amarniano. A lista real segue esta ordem: Ramsés II, Sety I, Ramsés I, Horemheb, Amenhotep III, Thotmés IV, Amenhotep II, etc.⁵⁴⁵ (Figura 12)

O legado da identidade faraônica de Horemheb permaneceu forte durante os primeiros reinados da XIX dinastias, e a questão restauradora é resgatada na titulação de Ramsés I: ele é “aquele que confirma a *maat* através das Duas Terras”, expressando a continuidade da obra de Horemheb.⁵⁴⁶

Sety I também engajou-se em um esforço restaurador, especialmente na reparação de templos e relevos danificados por Akhenaton durante a reforma amarniana. Seus reparos são identificados pela gravação de uma fórmula que denota a autoria da renovação dos monumentos.⁵⁴⁷

⁵⁴² HAYES, William C. *The Scepter of Egypt: a background for the study of the Egyptian antiquities in The Metropolitan Museum of Art. Part II: The Hyksos period and the New Kingdom (1675 -1080 B.C.)* New York: Plantin Press, 1990. P 309.

⁵⁴³ DODSON, Aidan. *Amarna Sunset: Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb, and the Egyptian Counter-Reformation*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2009. P 129.

⁵⁴⁴ ROSSI, Paolo. *O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias*. Tradução Nilson Moulin. –São Paulo: Editora UNESP, 2010. P 32.

⁵⁴⁵ MENU, Bernadette. *Ramsés II: Soberano dos soberanos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002. P 39.

⁵⁴⁶ GRIMAL, Nicolas. *História do Antigo Egito*. Tradução de Elza Marques Lisboa de Freitas. Rio de Janeiro: Forense, 2012. P 256.

⁵⁴⁷ BRAND, Peter. Secondary Restorations in the Post-Amarna Period. *Journal of the American Research Center in Egypt* 36, 1999.p 114.



Figura 12: Detalhe da Lista real no templo de Abydos. O retângulo azul representa a ordem dos faraós descrita na página anterior, de Sety I – no lado esquerdo – a Amenhotep II – no lado direito. Em vermelho, Horemheb. Foto da autora.

Alguns autores defendem que o legado de Horemheb entre os primeiros raméssidas teria sido tão presente que esses faraós prosseguiram prestando culto a ele, em gratidão à escolha de um de seus ascendentes para herdar o poder.⁵⁴⁸ Essa argumentação geralmente se liga aos defensores de que Horemheb foi o responsável pela alteração dos rumos políticos do Egito que permitiram o apogeu da XIX dinastia.

Para além, mesmo no contexto funerário Horemheb deixou uma certa herança: embora ele tenha seguido uma tradição já presente na tumba de Thutmés IV na representação iconográfica do faraó junto aos deuses,⁵⁴⁹ nas paredes de seu complexo tumular ele gravou o Livro dos Portões, pela primeira vez adaptado para a decoração funerária real. Esse texto surgiu no final da XVIII dinastia e fazia referência às 12 portas ou portões que dividiam as horas da noite. O primeiro faraó a utilizá-lo em sua tumba foi Horemheb, no que foi

⁵⁴⁸ BOOTH, Charlotte. *Horemheb: The forgotten pharaoh*. Amberley Publishing, 2013.p 166-167.

⁵⁴⁹ GRANDE, Maria José López. *Damas Aladas del antiguo Egipto: estudio iconográfico de una prerrogativa divina*. Barcelona: Turismapa, S.L., 2003. P 107.

seguido por boa parte dos reis da dinastia seguinte, que grafaram não só este, como outros Textos funerários, como a Litania de Rá e o Livro de Amduat.⁵⁵⁰

Portanto, Horemheb lega a seus sucessores a restauração de uma identidade real já consolidada em relação aos aspectos culturais, políticos, religiosos e administrativos, que foram reforçados pelas propostas de seu reinado.

Mais do que as medidas do começo de seu governo e o discurso de escolhido dos deuses, as ações de Horemheb enquanto faraó transcorrem no mesmo sentido da construção de sua identidade. Ele é um restaurador da ordem não apenas porque se representa dessa forma, mas porque suas preocupações no decorrer de seu período no governo, como os monumentos aos deuses tradicionais, a busca da justiça através do Edito, e a indicação de sucessores que assegurariam que o futuro dinástico do Egito se desse em harmonia; são evidências da missão que ele atribuiu a si mesmo quando apropriou-se da identidade faraônica: deixar as Duas Terras em *maat*.

⁵⁵⁰ REEVES, Nicholas; WILKINSON, Richard H. *The complete Valley of the Kings. Tombs and treasures of Egypt's greatest Pharaohs*. London: Thames & Hudson Ltd, 1996.P 37.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No projeto inicial desta pesquisa, o principal objetivo era a análise de como Horemheb, personagem sem vínculo com a família real da XVIII dinastia, se legitimou no poder quando de sua ascensão como faraó. A princípio, esta problematização seria interpretada a partir do Texto de Coroação, a narrativa que apresenta Horemheb como um escolhido dos deuses para reinar sobre o Egito. Através desta fonte, pôde-se perceber que a legitimidade do recém-coroadado faraó residia na exaltação de suas competências enquanto funcionário real, reconhecidas até mesmo pelos deuses, que o escolhem para ser um rei divino da terra. No entanto, no decorrer da escrita do trabalho, notou-se que o discurso legitimador de Horemheb não estava circunscrito apenas ao Texto de Coroação. Então, o foco da pesquisa expandiu-se da legitimação para a construção de sua identidade faraônica, anteriormente alheia a este personagem.

Tendo sido alçado ao trono em um contexto muito particular da história egípcia, Horemheb é o faraó que coloca um ponto final à representatividade político-religiosa amarniana, já que depois da morte de Akhenaton, ele é o primeiro rei que não tem ligações diretas com a experiência de Amarna. Partindo desse pressuposto, o papel da restauração foi repensado, não somente como um retorno aos padrões religiosos anteriores à projeção de Aton, mas como parte de um projeto de construção identitária que vai além da religião. Uma vez que a visão de mundo egípcia integra aspectos sociais, políticos, religiosos e culturais e não prevê uma separação entre os elementos da vida, a leitura das fontes produzidas por essa sociedade deve atentar-se à linguagem figurada e ao caráter próprio da escrita, que tem o poder mágico de realização. Esses atributos foram levados em conta na análise das fontes selecionadas para esta pesquisa, como o exemplo da Estela da Restauração, cujo registro figurativo se sobrepõe ao relato factual dos acontecimentos. Isso ocorre neste e em vários outros documentos ligados ao exercício do poder no Egito devido a uma base cultural e mitológica compartilhada pelos grupos que detém o domínio da realeza, composta de fórmulas, mitos e tradições

específicos cuja função é sustentar a necessidade da manutenção de um governante que é ao mesmo tempo rei e deus.

Essa arquitetura intencional da identidade faraônica é permeada de símbolos e práticas que por vezes remontam às origens dinásticas do Egito, e são constantemente reforçados por soberanos de diversos momentos históricos, que recorrem a esse conjunto de costumes e incumbências reais com fins legitimadores ou de glorificação da estabilidade de seu poder.

Com a finalidade de fortalecer sua posição como soberano, Horemheb apropria-se dos recursos dessa carga simbólica da função faraônica, num nítido contraponto com as inovações que a reforma amarniana havia provocado na maneira de governar.

Como ele não esconde seu passado de servidor do faraó nas esferas administrativa e militar, a manipulação dessa memória se dá em dois sentidos: ao mesmo tempo em que ele adiciona o símbolo real à sua própria imagem em sua antiga tumba privada, a experiência e competência adquiridas através de seu passado como funcionário são características que reforçam a imprescindibilidade de sua escolha divina a fim de fazê-lo faraó, como registrado no Texto de Coroação. Se o discurso desta fonte apresenta a designação por um deus como um recurso de legitimação, ele certamente deveria ter alguma efetividade dentro da visão de mundo daquela sociedade.

A questão identitária é uma preocupação do nosso tempo, mas no Egito do Reino Novo a identidade faraônica já possuía um histórico contínuo, dotado de uma tradição que se desenvolveu desde a unificação do Alto e Baixo Egito. Para um membro da corte não destinado a ser rei, como é o caso de Horemheb, identificar-se como o ocupante do trono significava apegar-se ao modelo já consolidado de realeza, e para isso ele não só usou meios narrativos como seu Texto de Coroação que justifica sua nova posição no poder, mas também levou a cabo importantes decisões em prol dessa construção identitária, como o afastamento e o esquecimento forjado da memória de Amarna e a vinculação a um papel de restaurador necessário de *maat*, por meio de seu Edito e pela certificação de estabilidade da continuidade dinástica.

Em seu governo, Horemheb intensificou o esforço restaurador iniciado durante o período de Tutankhamon, sendo que, enquanto a Estela da

Restauração tinha uma apresentação de caráter figurativo, em seu Editó Horemheb faz da restauração da justiça uma missão a ser realizada na esfera concreta, ambas as fontes são medidas mantenedoras da ordem, cada uma a seu modo: na dimensão discursiva ou na vivência material.

Talvez Horemheb conhecesse a importância da prática e também do discurso, tanto é que ele não extrapola a exaltação de nenhuma característica de sua vida anterior quando se torna faraó, e sua atuação real é adequada ao conjunto de tradições deste ofício, e não destoa da de outros soberanos. Embora se tenha visto esse personagem como responsável pela militarização da função faraônica, este certamente não foi o aspecto mais pronunciado em suas representações: elas são tão militarizadas quanto as de qualquer outro faraó que o antecedeu, visto que a capacidade guerreira era parte integrante das atribuições do faraó há séculos.

Quando se adquire uma nova uma identidade, recorre-se à tradição que embasa a visão que se impõe sobre alguém, quando Horemheb é coroado, ele busca amparar-se em um modelo do ofício faraônico, e talvez para ele o período amarniano representasse um padrão dissonante do tradicional.

A experiência de Amarna foi interpretada nesta pesquisa como uma seleção de tendências que já despontavam na cultura egípcia, mas que foram aceleradas, ressignificadas e transportadas para o contexto da realeza, fazendo com que boa parte das medidas propostas por Akhenaton tivesse origem em aspectos que já existiam no Egito, os quais ele agrupou e implantou, e à formação deste conjunto se atribuiu o caráter de transformação do exercício real típico do período amarniano.

Com isto, não buscamos minimizar o episódio amarniano como algo corriqueiro ao qual não se deve dar atenção, ou um capricho de Akhenaton, pelo contrário, estamos diante de um fenômeno dinâmico, criativo e cheio de vida, que, a partir da readequação de bases culturais já conhecidas, ofereceu aos egípcios uma maneira diferente de relacionar-se com o mundo, o que não significa que o rei a tenha imposto como a única maneira. Buscou-se apenas não imputar à reforma amarniana a mesma carga negativa que é produto dos sucessores de Akhenaton, discurso que convenceu muitos estudiosos, que explicaram o período de Amarna como um trauma para a sociedade egípcia.

O episódio amarniano fazia lembrar que ainda que a ideologia monárquica desejasse construir um discurso de continuidade da figura do rei a fim de manter a ordem, a vida real (em ambos os sentidos da palavra) tem fim, e Akhenaton com suas mudanças pode ter marcado um lugar específico no conceito de tempo e espaço compreendido pelos egípcios, o que poderia não ter proveito para a manutenção do poder faraônico no modo como era tradicional e ideologicamente sustentado.

Este argumento possibilitou a interpretação presente nesta pesquisa sobre a relação da construção identitária de Horemheb com a obliteração da memória amarniana perpetrada por este faraó. Obviamente, esta hipótese pode ser refutada a partir da descoberta de novas fontes no campo egiptológico, que ajudem a explicar melhor alguns meandros do contexto selecionado como recorte, fazendo com que esta dissertação se torne datada ou defasada com o passar do tempo, mas essa é uma possibilidade que se assume ao escolher estudar Egito antigo, e talvez boa parte dos objetos de estudo da História.

De qualquer forma, a falta de instrumentos para estruturar certas respostas não diminui a importância de continuar pensando nas perguntas, afinal, o questionamento é o mote que leva às novas interpretações que reconstróem o conhecimento histórico. Seguindo esta premissa, a escrita desta pesquisa termina não com uma afirmação, mas com alguns problemas, quem sabe a ser revisitados no futuro: dado o apagamento da memória amarniana e a possibilidade de alterar vestígios de seu próprio passado perpetrados por Horemheb, seria então o domínio da História um elemento legitimador da manutenção da noção de indispensabilidade dos faraós no governo do Egito? O período amarniano tem alguma relação com a criação de outra visão do tempo (e da História) no que concerne ao exercício do poder faraônico?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Referências bibliográficas com a transcrição das fontes:

ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade - a literatura no Egito faraônico*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília. Imprensa Oficial do Estado, 2000.

BENNETT, John. The restoration inscription of Tut'ankhamun. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 25:8-15, 1939.

BERNABÉ, Alberto e ÁLVAREZ-PEDROSA, Juan Antonio (Ed.) *Historia y Leyes de los Hititas: Textos del Reino Medio y del Imperio Nuevo*. Madrid: Ediciones Akal, 2004.

BREASTED, James Henry. *Ancient Records of Egypt. Volume II: The Eighteenth Dynasty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.

BREASTED, James Henry. *Ancient Records of Egypt. Volume III: The Nineteenth Dynasty*. Chicago: University of Chicago Press, 1906.

BRESCIANI, Edda. *Letteratura e poesia dell'antico Egitto: cultura e società attraverso i testi*. Torino: Giulio Einaudi editore, ed. 2007.

DAVIES, N. de G. *The Rock Tombs of El-Amarna. Part II – The Tombs of Panehesy and Merira II*. London: Egypt Exploration Fund, 1905.

DAVIES, N. de G. *The Rock Tombs of El-Amarna. Part V. Smaller tombs and Boundary Stelae*. London: Egypt Exploration Fund. 1908.

DORANLO, H. La stèle de la Restauration de Toutânkhamon. *Rennes Egyptologie* 2011.

FOSTER, John L. (translation); HOLLIS, Susan Tower (ed.). *Hymns, Prayers, and Songs: an Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995.

GALÁN, José Manuel. *El imperio egipcio: Inscripciones, Ca. 1550-1300 a.C.* Edición y Traducción. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2002.

GARDINER, Alan. The Coronation of King Haremhab. In: *The Journal of Egyptian Archaeology*. Vol. 39 (Dec., 1953), pp. 13-31.

HELCK, Wolfgang. *Urkunden der 18. dynastie: Übersetzung zu den Heften 17-22*. Berlin: Akademie Verlag, 1961.

HERÓTODO, *Historia: libros I - II*. Introdução e notas de Carlos Schrader. Madrid: Editorial Gredos s.a. 1999.

KRUCHTEN Jean-Marie, *Le Décret d'Horemheb. Traduction, commentaire épigraphique, philologique et institutionnel*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1981.

LALOUETTE, Claire. (Traductions et commentaires) *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. Des Pharaons et des hommes*. Mayenne: Éditions Gallimard ,1984.

LEPSIUS, C.R. *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*. Band II Mittelägypten mit dem Faijum (Reimpressão da edição de 1904). Osnabrück: Biblio Verlag, 1970.

LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature. Volume II: The New Kingdom*. California: University of California Press. 2006.

MANETON. *Historia de Egipto*. FERNÁNDEZ, Juan Jiménez; SERRANO, Alejandro Jiménez (Edición). Madrid: Ediciones Akal, 2008.

MARTIN, Geoffrey Thorndike. *The Memphite Tomb of Horemheb Commander-in-chief of Tut'ankhamun I: The Reliefs, Inscriptions, and Commentary*. Egyptian Exploration Society, London, 1989.

MORAN, William L.(Edited and translated by). *The Amarna Letters*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1992.

MURNANE, William J. *Texts from the Amarna Period in Egypt*. MELTZER, Edmund S. (Ed.) Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995.

PARKINSON, R.B. *Voices from Ancient Egypt: an Anthology of Middle Kingdom Writings*. University of Oklahoma Press. 1991.

Bibliografia Consultada:

AL-NUBI, Sheihk 'Ibada. O Soldado. In: DONADONI, Sergio (org.) *O Homem Egípcio*. Lisboa: Editorial Presença. 1994.

ALDRED, Cyril. *Akhenaten – King of Egypt*. London: Thames & Hudson Ltd, 1988.

ALDRED, Cyril. El-Amarna. In :JAMES, T.G.H.(ed) *Excavating in Egypt – The Egypt Exploration Society 1882-1982*. University of Chicago Press, 1982.

ALLEN, James P. The Amarna Succession. In: BRAND, Peter J.; COOPER, Louise (eds.). *Causing His Name to Live: Studies in Egyptian Epigraphy and History in Memory of William J. Murnane*. Leiden, Boston: Brill, 2009.

AMENTA, Alessia. *Il Faraone – Uomo, Sacerdote, Dio*. Roma: Salerno Editrice, 2006.

ARIÈS, Philippe. *O tempo na História*. Tradução Roberto Leal Ferreira. I ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ARRAIS, Nely Feitoza. O Nomo e o controle administrativo no Antigo Egito. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S.; OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e espaço no Antigo Egito*. Niterói-RJ: PPGHistória-UFF, 2011.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

ASSMANN, Jan. Collective Memory and Cultural Identity. Translated by John Czaplicka. *New German Critique*, No. 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring - Summer), 1995.

ASSMANN, Jan. *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München: Verlag C.H. Beck, 2006.

ASSMANN, Jan. *Religion and Cultural Memory: ten studies*. Stanford, Califórnia: Stanford University Press, 2006.

ASSMANN, Jan. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. Translated by Andrew Jenkins. New York: Metropolitan Books, 2002.

ASSMANN, Jan. *The search for god in Ancient Egypt*. Translated from the german by David Lorton. New York: Cornell University Press, 2001.

BAINES, John. Kingship, definition of culture, and legitimation. In: O'CONNOR, David and SILVERMAN, David P. *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden: Brill, 1995.

BAINES, John. *Visual and written culture in Ancient Egypt*. Oxford University Press, 2007.

BAKOS, Margaret Marchiori. Eu Faraó. E você? In: FUNARI, Pedro Paulo A. e SILVA, Maria Aparecida O. (org.) *Política e Identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.

BICKEL, Susanne. "Ich spreche ständig zu Aton...": zur Menschgott-Beziehung in der Amarna Religion. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 3. Leiden, 2003.

BOOTH, Charlotte. *Horemheb: The forgotten pharaoh*. Amberley Publishing, 2013.

BRAND, Peter. Secondary Restorations in the Post-Amarna Period. *Journal of the American Research Center in Egypt* 36, 1999.

BREWER, Douglas J. *The Archaeology of Ancient Egypt: beyond pharaohs*. New York: Cambridge University Press, 2012.

BUDGE, E. A. Wallis. *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*. Vol I. New York: Dover Publications, Inc, 1978.

BUDGE, E. A. Wallis. *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*. Vol II. New York: Dover Publications, Inc, 1978.

CAMPAGNO, Marcelo. Notas sobre espaço, tempo y alteridad en el Antiguo Egito. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S.; OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e espaço no Antigo Egito*. Niterói-RJ: PPGHistória-UFF, 2011.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Antiguidade Oriental: Política e Religião*. São Paulo: Contexto, 1997.

CARDOSO, Ciro Flamarion. De Amarna aos Ramsés. In: *Phoênix/ UFRJ. Laboratório de História Antiga*. Ano VII – 2001. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Deslocamento e alteridade: a associação da distância e da viagem com o estranho e o maravilhoso entre os antigos egípcios. In: *Phoênix. Laboratório de História Antiga/ UFRJ*. Ano 16, v 16, n.1. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Gênero e Androginia em Amarna (século XIV a.C.) In: BAKOS, Margaret Marchiori; SILVEIRA, Eliana Ávila. *Vida, cotidiano e morte: estudos sobre o Oriente Antigo e a Idade Média*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2012.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Guerra, economia e sociedade no Egito do Reino Novo (séculos XVI-XI a.C.) In: FUNARI, Pedro Paulo A.; CARVALHO, Margarida Maria; CARLAN, Claudio Umpierre; SILVA, Érica Cristhyane Moraes da (Orgs.). *História Militar do Mundo Antigo: guerras e identidades*. São Paulo: Annablume; Fapesp; Campinas:Unicamp, 2012.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Narrativa, Sentido, História*. Papirus Editora, 1997

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. O Egito e o Antigo Oriente Próximo na segunda metade do segundo milênio a.C.: um olhar sobre os dons e contradons entre governantes no apogeu da Idade do Bronze. In: CARVALHO, Alexandre Galvão (Org.). *Interação social reciprocidade e profetismo no mundo antigo*. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2003.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Tempo e espaço no antigo Egito: sua fundamentação mítica sob o Reino Novo. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S.;

OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e espaço no Antigo Egito*. Niterói-RJ: PPGHistória-UFF, 2011.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Violência e política no Egito Antigo. In: BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha; MOURA, José Francisco de (orgs.). *Violência na História*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2009.

CARRUTHERS, William.(ed.) *Histories of Egyptology. Interdisciplinary Measures*. New York: Routledge, 2015.

CARTER, Howard e MACE, A.C. *A Descoberta da Tumba de Tutankhamon*. Tradução Lucia Brito. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2004.

CARVALHO, Margarida Maria. As Marcas da Política na construção de uma Identidade plural. In: FUNARI, Pedro Paulo A. e SILVA, Maria Aparecida O. (org.) *Política e Identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.

CHAPOT, Gisela. El Amarna: O Horizonte do Disco Solar. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S.; OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e espaço no Antigo Egito*. Niterói-RJ: PPGHistória-UFF, 2011.

COELHO, Liliane Cristina; SANTOS, Moacir Elias. A escrita da História do Egito antigo. *NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade*, Ano VII, Número I, 2014.

COELHO, Liliane Cristina. O cotidiano dos construtores de tumbas de Akhetaton. In: BAKOS, Margaret Marchiori; SILVEIRA, Eliana Ávila. *Vida, cotidiano e morte: estudos sobre o Oriente Antigo e a Idade Média*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2012.

CORNELLI, Gabriele e COSTA, Gilmário Guerreiro da (org.) *Estudos Clássicos I: origem do pensamento ocidental*. Brasília: UNESCO, Cátedra UNESCO Archai; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

DARNELL, John Coleman; MANASSA, Colleen. *Tutankhamun's Armies: Battle and Conquest during Ancient Egypt's Late 18th Dynasty*. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, 2007.

DAVID, Rosalie and Antony E. *A Biographical Dictionary of Ancient Egypt*. London: Seaby, 2003.

DAVID, A. Rosalie. *Religião e magia no Antigo Egito*. Tradução Angela Machado. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2011.

DELLA MONICA, Madeleine. *Horemheb: général pharaon*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.

DODSON, Aidan. *Amarna Sunset: Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb, and the Egyptian Counter-Reformation*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2009.

ENGLUND, Gertie. God as a Frame of Reference. In: ENGLUND, Gertie (ed.). *The religion of the Ancient Egyptians. Cognitive structures and popular expressions*. Tryckeri Balder AB, Stockholm, 1989.

GABOLDE, Marc. Ay, Toutankhamon et les martelages de la Stele de la Restauration de Karnak (CG 34183). *Bulletin de la Société d'Égyptologie*, Genève 11, 1987.

GALÁN, José M. El paso del tiempo y el recuerdo del pasado en el antiguo Egipto. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Vol 59, n 1. 2004.

GALÁN, José M. The heritage of Thutmose III's Campaigns in the Amarna Age. In: BRYAN, Betsy M.; LORTON, David. (orgs.). *Essays in Egyptology in honor of Hans Goedicke*. San Antonio, Texas, 1994.

GAMA, Cintia Alfieri. A bela festa do vale. In: LESSA, Fábio de Souza e BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha (org.) *Memória & festa*. Rio de Janeiro, Mauad, 2005.

GARCÍA, Juan Carlos Moreno. War in Old Kingdom Egypt (2686-2125 BCE). In: VIDAL, Jordi. *Studies on War in the Ancient Near East: Collected Essays on Military History (AOAT, 372)*. Edition: Münster, Publisher: Ugarit Verlag, 2010.

GNIRS. Andrea M. Coping with the Army: The Military and the State in the New Kingdom. In: GARCÍA, Juan Carlos Moreno (ed.) *Ancient Egyptian Administration*. Leiden, Boston: Brill, 2013.

GRALHA, Júlio César Mendonça. *Deuses, faraós e o poder: legitimidade e imagem do deus dinástico e do monarca no antigo Egito*. Rio de Janeiro. Barroso Produções Editoriais, 2002.

GRANDE, Maria José López. *Damas Aladas del antiguo Egipto: estudio iconográfico de una prerrogativa divina*. Barcelona: Turismapa, S.L., 2003.

GRIMAL, Nicolas. *História do Antigo Egito*. Tradução de Elza Marques Lisboa de Freitas. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

HARI, R. *Horemheb et la reine Moutnedjemet, ou la fin d'une dynastie*. Genève: Editions de Belles-Lettres, 1964.

HART, George. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. London and New York: Routledge, 2004.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. 2.ed. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

HARTOG, François. Les Grecs égyptologues. *In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 41e année, N. 5, 1986.

HAYES, William C. *The Scepter of Egypt: a background for the study of the Egyptian antiquities in The Metropolitan Museum of Art. Part II: The Hyksos period and the New Kingdom (1675 -1080 B.C.)*. New York: Plantin Press, 1990.

HORNUNG, Erik. *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Translated from the german by John Baines. New York: Cornell University Press. 1996.

HORNUNG, Erik. *Einführung in die Ägyptologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.

HORNUNG, Erik. *Idea into image: essays on the ancient Egypt thought*. Nova York: Timken, 1992.

HORNUNG, Erik. O Rei. *In: DONADONI, Sergio (org.) O Homem Egípcio*. Lisboa: Editorial Presença. 1994.

HORNUNG, Erik; KRAUSS, Rolf; WARBURTON, David A. *Ancient Egyptian Chronology*. Leiden, Boston: Brill, 2006.

HUSSON, Geneviève; VALBELLE, Dominique. *Instituciones de Egipto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.

JOÃO, Maria Thereza David. Do templário ao funerário no Egito Antigo: o exemplo do Ritual de Abertura da Boca. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho 2011.

KAMIL, Jill. *The Ancient Egyptians. Life in the Old Kingdom*. Cairo: The American University in Cairo Press. 1996.

KAWAI, Nozomu. Ay Versus Horemheb: The Political Situation in the Late Eighteenth Dynasty Revisited. *Journal of Egyptian History* (Brill). V.3, Nº 2, 2010, p.261-292.

KEMP, Barry J. *Ancient Egypt: anatomy of a civilization*. New York: Routledge, 1989.

KEMP, Barry J. *The city of Akhenaten and Nefertiti: Amarna and its people*. London: Thames & Hudson, 2013.

LABOURY, Dimitri. *Akhenaton*. Traducción de José Miguel Parra Ortiz. Madrid: La esfera de los libros, 2012.

LABOURY, Dimitri. How and Why Did Hatshepsut Invent the Image of Her Royal Power? In: GALÁN, José M., BRYAN, Betsy M., DORMAN, Peter F. (Ed.) *Creativity and Innovation in the Reign of Hatshepsut*. Studies in Ancient Oriental Civilization • N 69, The Oriental Institute Of The University Of Chicago. 2010.

LALOUETTE, Claire. *L'art Figuratif dans L'Égypte Pharaonique*. Paris: Champs Flammarion, 1996.

LAUFFRAY, Jean. Les "Talatat" du IX^e Pylône de Karnak et Le *Teny-Menou* (Assemblage et Première Reconstruction d'une Paroi du Temple d'Aton dans Le Musée de Louqsor). *Cahiers de Karnak*. V.6. 1980.

LEMOIS, Rennan de Souza. A paisagem de Amarna e sua diversidade. In: LEMOS, Rennan de Souza (org.). *O Egito Antigo – Novas contribuições brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014.

LEPROHON, Ronald J. The Royal Titulary In The 18th Dynasty: Change And Continuity. *Journal of Egyptian History* (Brill). V.3, Nº 1, 2010.

LIMA, Fábio Afonso Frizzo de Moraes. *Baixa Núbia como infra-estrutura para a construção da potência hegemônica egípcia na XVIII^a dinastia. (1550-1323 a.C.)*. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia - Universidade Federal Fluminense - UFF, Niterói, Rio de Janeiro, 2010.

MAITLAND, Margaret. *Pharaoh: King of Egypt*. London: The British Museum Press, 2012.

MASTROGREGORI, Massimo. Historiografia e Tradição das Lembranças. In: MALERBA, Jurandir. (org.). *A História Escrita. Teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006.

MCDERMOTT, Bridget. *Warfare in Ancient Egypt*. Thrupp, Stroud: Sutton Publishing, 2004.

MENU, Bernadette. *Ramsés II: Soberano dos soberanos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

MORKOT, Robert G. *Historical Dictionary of Ancient Egyptian Warfare*. Lahan, Maryland, Oxford: The Scarecrow Press, Inc, 2003.

MOSCHETTI, Elio. *Horemheb. Talento, Fortuna e Saggezza di un re*. Torino: Ananke, 2001.

MURNANE, William J. *Ancient Egyptian Coregencies*. Chicago: The Oriental Institute, 1977.

MYNÁŘOVÁ, Jana. *Language of Amarna – Language of Diplomacy: Perspectives on the Amarna Letters*. Czech Institute of Egyptology, Faculty of Arts, Charles University in Prague, 2007.

NOBLECOURT, Christiane Desroches. *A mulher no tempo dos faraós*. Tradução: Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papirus, 1994.

PEREIRA, R. G. Gurgel. *Gramática Fundamental de Egípcio Hieroglífico: para o estudo do estágio inicial da língua egípcia (de 3000 a 1300 a.C.)*. Lisboa: Chiado Editora, 2014.

RACHET, Guy. *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*. Paris: Larousse, 1992.

REDFORD, Donald B. *Akhenaten: the Heretic King*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

REEVES, Nicholas; WILKINSON, Richard H. *The complete Valley of the Kings. Tombs and treasures of Egypt's greatest Pharaohs*. London: Thames & Hudson Ltd, 1996.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alain François [et al.].- Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

ROSSI, Paolo. *O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias*. Tradução Nilson Moulin. –São Paulo: Editora UNESP, 2010.

SAID, Edward W. *Orientalismo – O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALES, José das Candeias. *A Ideologia Real Acadêmica e Egípcia*. Editorial Estampa. Lisboa, 1997.

SAUNERON, Serge. *A Egiptologia*. Tradução de Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Difusão Europeia do Livro. 1970.

SCHNEIDER, Thomas. Contributions to the Chronology of the New Kingdom and the Third Intermediate Period. *In: Egypt and the Levant*, n. 20, 2010, p. 373-403.

SCHNEIDER, Thomas. Periodizing Egyptian History: Manetho, Convention, and Beyond. *In: K.-P., Adam (Ed.) Historiographie in der Antike (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Beiheft 373)*. Berlin, 2008, p. 181-195.

SCHNEIDER, Thomas. Three Histories of Translation: Translating in Egypt, Translating Egypt, Translating Egyptian. *In: MCELDUFF, Siobhán; SCIARRINO, Enrica. Complicating the History of Western Translation: The Ancient Mediterranean in Perspective*. Manchester, Kinderhook: St. Jerome Publishing, 2011.

SCHULMAN, Alan Richard. *Military Rank, Title, and Organization in the Egyptian New Kingdom*. Berlin: Bruno Hessling Verlag, 1964.

SHAW, Garry J. *Royal Authority in Egypt's Eighteenth Dynasty*. Oxford: BAR International Series, 2008.

SHAW, Garry J. *The Pharaoh: life at court and on Campaign*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2012.

SHAW, Ian. *Egyptian Warfare and Weapons*. Buckinghamshire: Shire Publications LTD, 1991.

SHAW, Ian. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

SHIRLEY, J J. Crisis and Restructuring of the State: From the Second Intermediate Period to the Advent of the Ramesses. In: GARCÍA, Juan Carlos Moreno (ed.) *Ancient Egyptian Administration*. Leiden, Boston: Brill, 2013.

SHORTER, Alan M.A.. *Os Deuses Egípcios*. Editora Cultrix, São Paulo. s/d.

SILVERMAN, David P., WEGNER, Josef W. e WEGNER, Jennifer Houser. *Akhenaten and Tutankhamun*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2006.

SILVERMAN, David P. Texts from the Amarna Period and their position in the development of Ancient Egyptian. *Lingua Aegyptia. Journal of Egyptian Language Studies*. 1.1991. p 301-314.

SPALINGER, Anthony J. *War in Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

TEETER, Emily. *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. New York: Cambridge University Press, 2011.

TEETER, Emily. *The Presentation of Maat: Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt*. Saline, Michigan: Printed by McNaughton, 1997.

TRAUNECKER, Claude. *Los Dioses de Egipto*. Buenos Aires: Lumen, 2007.

TYLDESLEY, Joyce. *Nefertiti: Egypt's Sun Queen*. London: Penguin Books, 2005.

VALBELLE, Dominique. *La vita nell'Antico Egitto*. Traduzione di Luisa Salomoni. Milano: Xenia Edizioni. 1995.

VALBELLE, Dominique. *Les Neuf Arcs: l'Égyptien et les Étrangers de la préhistoire à la conquête d'Alexandre*. Librairie Armand Colin, Paris, 1990.

VALENTIN, Francisco Martin; BEDMAN, Teresa. Proof of a "long coregency" between Amenhotep III e Amenhotep IV found in the chapel of vizier Amenhotep-Huy (Asasif tomb 28) West Luxor. *In: Kmt. A Modern Journal of Ancient Egypt*, vol. 25, n.2, Summer 2014.

VANDIER, Jacques. Toutânkhamon, sa famille, son règne. *Journal des savants*. 1967.

VAN DIJK, Jacobus. New Evidence on the Length of the Reign of Horemheb. *Journal of the American Research Center in Egypt*. Vol. 44. 2008.

VAN DIJK, Jacobus .The Death of Meketaten. *In: BRAND, Peter J.; COOPER, Louise (eds.). Causing His Name to Live: Studies in Egyptian Epigraphy and History in Memory of William J. Murnane*. Leiden, Boston: Brill, 2009.

VERGNIEUX, Robert. Les premières années du règne d'Aménophis IV (ou le « proto-amarnien ») (information). *In: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 140e année, N. 3, 1996.

VERNUS, Pascal. The Royal Command (*wꜥ-nsw*): A Basic Deed of Executive Power. *In: GARCÍA, Juan Carlos Moreno (ed.) Ancient Egyptian Administration*. Leiden, Boston: Brill, 2013.

WATTERSON, Barbara. *Women in Ancient Egypt*. Amberley Publishing, 2011.

WENDRICH, Willeke (Ed.) *Egyptian Archaeology*. Blackwell Publising Ltd, 2010.

WILKINSON, Richard H. Controlled Damage: The Mechanics and Micro-History of the *Damnatio Memoriae* Carried Out in KV-23, the Tomb of Ay. *Journal of Egyptian History*, V.4, N.1, 2011, p.129-147.

WILKINSON, Richard H. *Symbol & Magic in Egyptian Art*. New York: Thames and Hudson, 1994.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

ANEXO 1

CRONOLOGIA⁵⁵¹

Reino Antigo: 2686-2125 a.C.

Primeiro Período Intermediário: 2160-2055 a.C.

Reino Médio: 2055 - 1650 a.C.

Segundo Período Intermediário: 1650-1550 a.C.

Reino Novo: 1550-1069 a.C.

XVIII dinastia: 1550-1295

Ahmose: 1550-1525

Amenhotep I: 1525-1504

Thutmose I: 1504-1492

Thutmose II: 1492-1479

Thutmose III: 1479-1425

Hatshepsut: 1473-1458

Amenhotep II: 1427-1400

Thutmose IV: 1400-1390

Amenhotep III: 1390-1352

Amenhotep IV/ Akhenaton: 1352-1336

Neferneferuaton: 1338-1336

Tutankhamon: 1336-1327

Ay: 1327-1323

Horemheb: 1323-1295

⁵⁵¹ SHAW, Ian. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

XIX dinastia: 1295-1186

Rameses I: 1295-1294

Sety I: 1294-1279

Rameses II: 1279-1213

Merenptah: 1213-1203

Amenmessu: 1203-1200?

Sety II: 1200-1194

Siptah: 1194-1188

Tausret: 1188-1186

XX dinastia: 1186-1069

Terceiro Período Intermediário: 1069-664 a.C.

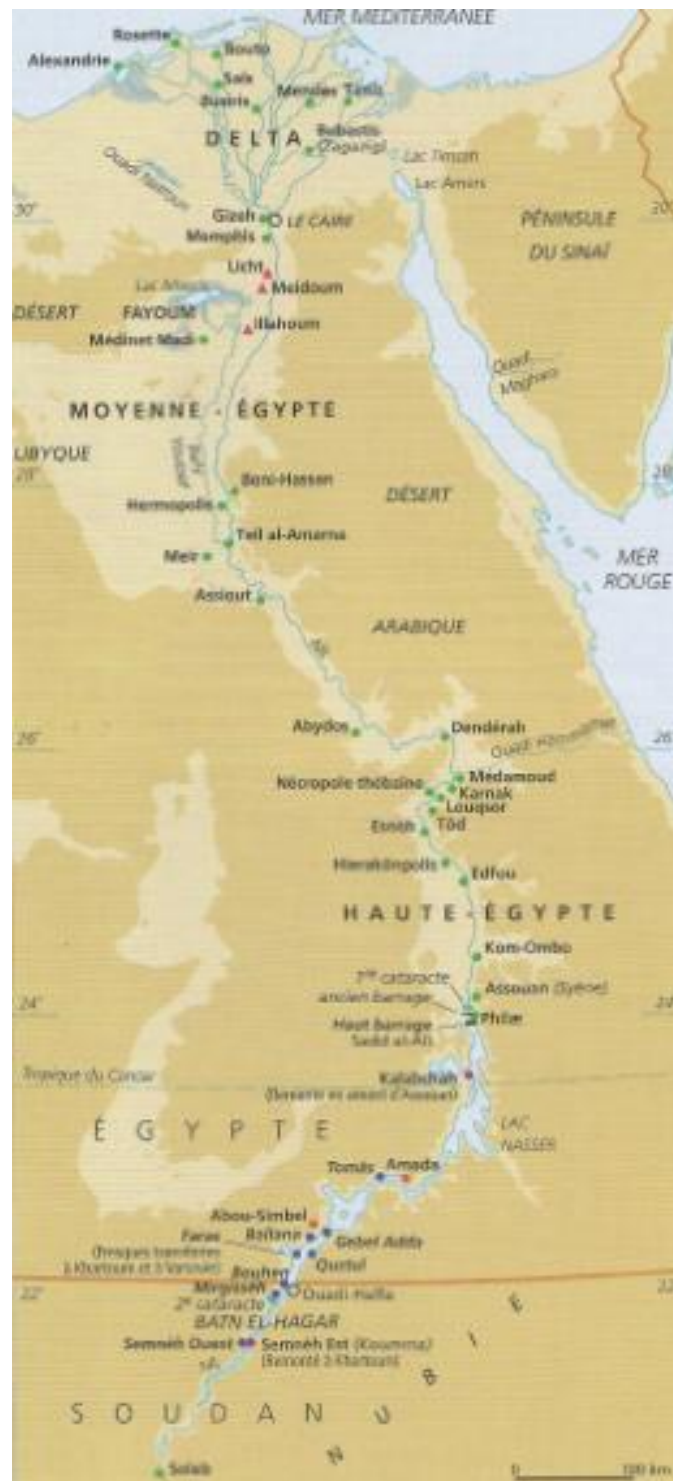
Período Tardio: 644-332 a.C.

Período Ptolomaico: 332-30 a.C.

Período Romano: 30 a.C-395 d.C.

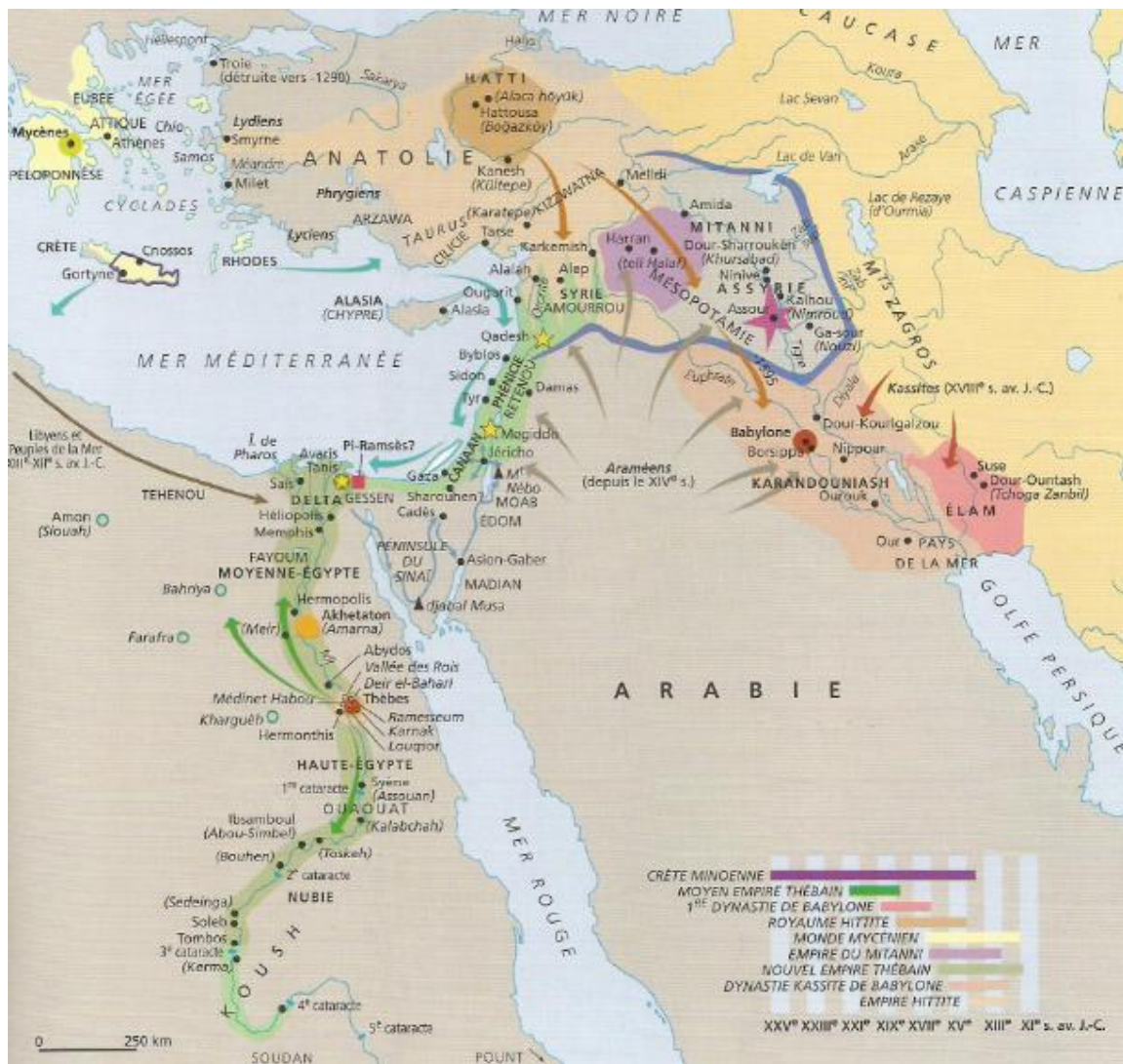
ANEXO 2

Mapa 1: Egito



DUBY, Georges. *Atlas Historique Mondial*. Paris: Larousse. 2011.p 6.

Mapa 2: Egito e Oriente Próximo



<ul style="list-style-type: none"> Reconquista de l'Égypte par les princes de Thèbes au XVI^e s. av. J.-C. Prise d'Avaris, capitale des Hyksos, par Ahmôsis, vers 1580 av. J.-C. Capitale du nouvel Empire thébain Nouvel Empire à la fin du règne d'Aménophis I^{er} (vers 1520 av. J.-C.) Extension sous Thoutmosis III 	<ul style="list-style-type: none"> Cité créée par Aménophis IV Capitale de Ramsès II Hittites au XVI^e s. av. J.-C. Expansion hittite au XIV^e s. av. J.-C. Raids hittites Zone disputée entre Hittites et Égyptiens 	<ul style="list-style-type: none"> Monde mycénien (XVII^e-XII^e s. av. J.-C.) Dynastie kassite de Babylone (début XV^e s.-1153 av. J.-C.) Empire hourrite du Mitanni vers 1450 av. J.-C. État résiduel du Mitanni vers 1300 av. J.-C. Renaissance de l'Assyrie au XIV^e s. av. J.-C. 	<ul style="list-style-type: none"> Élam (XIII^e-XII^e s. av. J.-C.) Peuples de la Mer Installation des Philistins au XII^e s. av. J.-C. Pays sans écriture Exode des Hébreux (itinéraire classique) (Kerna) Noms modernes Batailles Oasis
--	--	---	---

DUBY, Georges. *Atlas Historique Mondial*. Paris: Larousse. 2011.p 7.